الهداية في المنطق

تصنيف الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا

المتوفى ٤٢٨ هـ

تحقيق

محمد أحمد عبد الحليم

الجزء الثالث

دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

بسم الله الرحمن الرحيم
وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT
Est. 2012 CE

بسم الله الرحمن الرحيم

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني

THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT
Est. 2012 CE

مكتبة غازي بن محمد

الهداية في المنطق

تصنيف الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا

المتوفى ٤٢٨ هـ

تحقيق

محمد أحمد عبد الحليم

الجزء الثالث

دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

الكتاب : الهداية في المنطق

Title : AL-HIDĀYA FĪ AL-MANṬIQ

التصنيف : علم المنطق

Classification: Logic

المؤلف : ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ)

Author : Ebn Sina (D. 428 H.)

المحقق : محمد أحمد عبدالحليم

Editor : mohammed Ahmad Abdulhalim

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages (3 Vols./3 P.) 1520 عدد الصفحات (٣ مجلدات/٣ أجزاء)
Size 17×24 cm قياس الصفحات
Year 2017 A.D. - 1438H. سنة الطباعة
Printed in Lebanon بلد الطباعة لبنان
Edition 1st الطبعة الأولى

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah baydoun@al-ilmiyah.com

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢ ٥ ٩٦١+
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

ISBN-13: 978-2-7451-8768-0
ISBN-10: 2-7451-8768-6

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الثامن
في الانتفاع بقسمة الكل إلى الأجزاء

وتمام الكلام في توسيط العلل المنعكسة وغير المنعكسة وتحقيق الحال فيه.

قال: ليس يجب أن يقتصر على استنباط الأمور التي توجد في الحدود والمقاييس من القسمة التي للكلي إلى الجزئي بل ومن التشريح الذي للكل إلى الأجزاء: مثل تشريح الحيوان والنبات إلى أجزائه الأولى كالأعضاء الآلية، ثم كالأعضاء البسيطة، ثم الثالثة كالأخلاط وكذلك إلى آخر الأجزاء. وليس ينبغي أن يقتصر على ذلك فقط، بل أن يتأمل إذا كثرت الأجزاء والجزئيات أنه ما الذي يلزم كل واحد، أو كل عدة من المحمولات والعوارض، وأيضاً أي الأجزاء تلزم أي الجزئيات.

واعلم أنا كما استنبطنا من القسمة أن الحيوان تحت الجسم وتحت ذي النفس، فكذلك استنبطنا من التشريح أن الحيوان مركب من جوهر مستمسك ومن جوهر سيال[1]. وكذلك استنبطنا لوازم الجزئيات من الأجزاء مثل أن كل حيوان أصلم يبيض، وأن كل حيوان طائر منفصل الجناح يبيض، ومتصل الجناح لا يبيض، وأن كل حيوان ذي قرن فلا أسنان على فكه الأعلى. وعلمنا أن يكون لغذائه قبل وصوله إلى جوفه الباطن هضم ما، وكل سمكة فلا رئة لها.

وأمثال هذه المستنبطات وعللها نافعة في إعطاء اللم، وإن لم يكن كل ما ذكرناه إعطاء علة، فإنه إذا كنا حصلنا بالتشريح والتجربة معا أن الكرش يوجد لشيء هو ذو قرنين وذو رجل، ولكن لا لأنه ذو رجل: إذ قد لا يوجد لذي رجل آخر، ولكن لأنه

---

(١) أي جوهر صلب، وجوهر سائل وهو الدماء والروح، والجوهر الصلب، وهو الهيكل الجسمي.

ذو قرن - إذ كل ذي قرن مثل النور والأروى والماعز فله كرش، فإذا قيل لنا لم لهذا الحيوان كرش؟ فقلنا لأنه له قرن، أو إن قيل لنا لم ليس له كرش؟ فقلنا لأنه ليس له قرن، كان هذا نافعا بوجه ما في جواب اللم، وإن لم يكن فيه إعطاء العلة القريبة. ولكن يجب أن يتأمل أن أي معنى يلزم أي معنى بالذات حتى لا يجعله لازما لما هو أخص منه أو أعم منه. وربما كان المعنى المشترك مأخوذا من طريق التناسب مثل أن الحرف للسلحفاة كالشوك للسمك والعظم للإنسان.

وقد تتحد مسائل كثيرة مسألة واحدة على اختلاف استحقاق الوحدة، وذلك لكون الحد الأوسط شيئا واحدا بالنوع مثل احتباس الماء في السراقة وانزرافه إلى الزراقة وانجذاب الجلد في المحجمة، فإن جميع ذلك قد يتحد لكون السبب في جميعه ضرورة الخلاء. وعند أفلاطون جذب المغناطيس والكهرباء والمحجمة سببه شيء واحد وهو انتقال الهواء فيتبعه انتقال ما هو فيه. أو كون الحد الأوسط واحدا في الجنس مثل الصدى وقوس قزح، فإن المتوسط فيهما واحد بالجنس - وهو أنه انعكاس محسوس. لكن ذلك انعكاس صوت، وهذا انعكاس لون.

وقد تختلف مسائل مشتركة في سبب واحد فلا تكون بالحقيقة مسألة واحد لأن نسبتها إلى ذلك المتوسط ليست نسبة واحدة، بل هي لهذا أقرب، ولذلك أبعد. ولكن في الجملة تكون الأوساط مرتبة بعضها تحت بعض، مثلا إذا سئل فقيل لم صار النيل عند المحاق أشد سيلانا؟ فيقال لأن الشهر عند المحاق أشبه بحال الشتاء. فقد تمت مسألة. ثم تسأل مسألة أخرى: ولم صار الشهر عند المحاق أشبه بحال الشتاء؟ فيقال لأن القمر ينقص ضوؤه الذي يلينا فيعدم التسخين الكائن منه. ولو سئل لم يكون هذا أيضاً؟ كان الجواب لأن الشمس - وهو الذي يفيده الضوء - صارت لجانبه الأعلى الذي لا يلينا. فهذه المسائل كلها تحت سبب واحد وهو الاجتماع، إلا أنها مختلفة في القرب والبعد، فليست مسألة واحدة.

قيل: ولكن أن يسأل سائل فيقول: إذا كان من الحدود الوسطى التي توضع عللا للكبريات[1] ما يساويها مثل توسط الأرض بين القمر والشمس لكسوف القمر،

---

(١) أي في حدود القضايا.

ومثل كون الورق عريضا لانتشاره، فإنه سبب مساو للانتشار وإن كان بعيدا، والقريب هو سرعة انقشاش الرطوبة الماسكة، وهو أيضاً مساو، فيمكن أن يبين العلة بالمعلول أيضاً كما يبين المعلول بالعلة ويصير البيان دورا. فإنه إن شئنا قلنا إن القمر انكسف فقد توسطت الأرض بينه وبين الشمس، وإن شئنا قلنا إن القمر توسطت الأرض بينه وبين الشمس فقد انكسف. وأيضاً هذه الشجرة عريضة الورق فينتثر ورقها، وهذه الشجرة انتثر ورقها فهي عريضة الورق. وهذا دور ظاهر. فيقال في جوابه إن هذا البيان فيهما ليس دورا ولا وجه البيان فيهما واحدا.

أما أن البيان فيهما دورا فذلك أنه لا يخلو إما أن يكون الأمران مجهولين فيكون ذلك هو الدور - ولا كلام لنا في مثله. وإن سبق التوسط إلى الذهن فعرف بحساب ثم أثبت بتوسيطه الكسوف، لم يكن دورا إلا أن يحاول إثبات التوسط من الكسوف الذي ثبت من المتوسط، فإن الكسوف مجهول. وإن سبق الكسوف إلى الحس ثم أثبت بتوسيطه التوسط، لم يكن دورا إلا أن يحاول نظير ما ذكرناه. وأما إن كان كسوف ما يدل على توسط ما، وتوسط آخر - لا ذلك بعينه - يدل على كسوف آخر - لا ذلك الأول بعينه - فليس هناك كما علمت دور. وإنما يكون البيان في هذه الأشياء دورا إذا كان مثلا الكسوف مجهولا ويثبت بالتوسط: وهو مجهول إنما يثبت بالكسوف.

وبعد هذا فإن التوسط يعطي برهان اللم للكسوف، والكسوف يعطي قياس الإن للتوسط. ألا ترى أن التوسط علة للكسوف فيؤخذ في حد الكسوف، وليس الكسوف علة للتوسط فليس يؤخذ في حده؟ ونقول إنا قد نبرهن على نتيجة واحدة بوسائط من أسباب مختلفة: فتارة من الفاعل وتارة من الصورة وتارة من الغاية وتارة من العنصر. مثاله أنا نبرهن على أن الإنسان يجب أن يموت ببيان العلة الفاعلة للموت وهي الحرارة المفنية للرطوبة التي تتعلق بها الحياة. وتارة من جهة العلة المادية: فإن كل مادة موضوعة للكون فهي موضوعة للفساد: وذلك لأنه إذا كان للشيء مادة، يلزمها هيئة ما بالضرورة، وكان أيضاً هناك علة فاعلة يلزم عنها تلك الهيئة بالضرورة. فواضح أن توسيط المادة صالح لإنتاج وجود الهيئة؛ وكذلك توسيط الفاعل؛ وكذلك توسيطهما مجتمعين. لكنه إذا وسط أيهما، كان وحده يضمن في القوة توسيط الآخر: لأن المادة لا تخرج إلى الفعل إلا بفاعل، والفاعل في ذوات المادة لا يفعل إلا في مادة. فيكون التوسط التام هو مجموعهما جميعا إما

بالقوة وإما بالفعل، فيكون كأن مجموع ذلك هو العلة الموجبة للنتيجة، وإن كان فيها علل مجتمعة. مثال أنك إذا قلت إن القمر ينكسف لتوسط الأرض. فقد أعطيت السبب الفاعل للكسوف وضمنته في القوة السبب الفاعل من الكسوف - إذ المتوسط يستر قابلا للضوء - فيكون تمام التوسط اجتماع الأمرين: ستر وهو فعل الفاعل، وقبوله وهو حال القابل، وإن أعطيت العلة في هيئة قبول الضوء، وجعلت كريته وهو من السبب القابل، فلا يتم ذلك إلا أن تضيفه إلى الشمس على وضع ما، فتكون ضمنته السبب الفاعل والقابل أيضاً. وكذلك إن أعطيت الغاية في أمر، فقد ضمنت الفاعل والقابل فيه، وإلا لم يجب المعلول. ولولا قبول الستر لما كان التوسط علة الكسوف. ولولا مكان المتأثر القابل للضوء من المفيد، لما كانت الكرية علة لذلك النحو من القبول. فمن هذه الجهة تكون العلة الموجبة للنتيجة شيئا واحدا هو مجموع الجملة.

وأما أنه يجب أن يعطى فاعل دون قابل أو دون غاية، أو أن يعطى فاعل فقط بالفعل، والقابل بالقوة، أو القابل فقط والفاعل بالقوة، وسائر الأقسام، فأمر باطل. بل يجب أن يعلم من حال إعطاء الأسباب الكثيرة حدودا وسطى أنها تكون في قوة له واحدة في الحقيقة: لأن الإعطاء ما لم يشر إلى مجموعهما لم يكن تاما موجبا. وقد يظن بسبب هذا الفصل أنه لا يجوز أن يوسط في مطلوب واحد إلا سبب واحد، وليس كذلك على الإطلاق، بل على النحو الذي بينا.

وقد يظن أيضاً أن العلة يجب لا محالة أن تكون مساوية للمعلول منعكسة عليه، وهذا أيضاً غير واجب إلا في وجه واحد: وإياه قصد في التعليم الأول: وذلك الوجه الواحد أن يكون الأوسط علة للأكبر مطلقا، وتكون طبيعة الأكبر في ماهيتها معلولة لطبيعة معينة، فتكون حيث كانت تكون معلولة له: أي إذا كان المعلول علته واحدة. وأما الوجوه الأخرى فلا يجب فيها ذلك: فإن الطبيعة الواحدة كالرعد تكون من أسباب كثيرة أخص وجودا منها، مثل ريح في سحاب أو طفوء نار فيه. والسحاب نفسه طبيعة واحدة قد يكون لها أسباب كثيرة مثل صعود البخار ومثل تبرد الهواء بنفسه؛ وكذلك الحرارة المنتشرة من القلب في الأعضاء التي هي الحمى قد يكون لها أسباب، إما اشتعال روح، أو عفونة خلط، أو اشتعال عضو. فأي هذه الأسباب جعلت حدودا وسطى أنتجت المعلول وهي أخص منه.

وليس (١١٩ب) لقائل أن يقول إن سخونة الروح ليست سببا للحمى كله بل لحمى ما، فلا تصلح أن توضع علة للقياس المنتج للحمى. وإنما ليس له ذلك لأن المحمول في الكبرى ليس هو أيضاً الحمى كله بل حمى ما[١]. فإنا إذا قلنا "الإنسان حيوان" لم نعن أن الإنسان كل حيوان، بل حيوان ما. ويكفي في إثبات الحيوانية له أن يثبت أي حيوانية كانت. وليس يكفي في سلب الحيوانية أن يسلب أي حيوانية كانت، بل الحيوانية على الإطلاق. وكذلك فإن الأنواع المتوسطة كل نوع منها سبب لوجود جنسه في النوع الذي دونه والأشخاص تحته: فلا يجب أن يشترط أن العلة يجب أن تكون مساوية دائما في البراهين، حتى إذا كان الحد الأوسط أخص من الأكبر لم يكن برهانا. بل يجب أن يعلم أن الأسباب بعضها يدخل في الحد، وتلك مساوية لا محالة - كانت مادة أو فاعلة - وبعضها يكون أخص من طبيعة الشيء، وربما كانت أعم. فالأخص لا يدخل في الحد لأن طبيعة الشيء لا تتضمنه من جهة ما هو هو حتى يتوقف وجود تلك الطبيعة على وجود ذلك السبب. مثلا أن السحابية غير متوقفة في الوجود على وجود سبب بعينه من الأسباب الخاصة. وأيضاً الحمى من جهة طبيعتها ليست تتوقف في الوجود على أن توجد سخونة الروح فقط، بل إن كان سبب آخر كانت. فإذا كانت الأسباب التي هي أخص - مع أنها أسباب ومع أنها تعطي اللم للنتيجة - ليست أسبابا لمطلق طبيعة الحد الأكبر، لم تدخل في الحد. وهذه الأسباب تكون عللا للنتيجة بالذات، وللحد الأكبر إذا كان مطلقا لا مضافا إلى الأصغر - بالعرض. ونحن قد بينا قبل أن من الحدود الوسطى التي هي علل، ما هو علة للنتيجة فقط دون الحد الأكبر، مثل السخونة التي في الروح فإنها علّة لوجود الحمى في هذا البدن - لا لوجود الحمى على الإطلاق. فإن وجد لهذه العلل التي هي أخص أمر عام، فكان ذلك علة مطابقة للشيء المعلول منعكسة عليه، كانت هذه الخواص عللا لذلك العام. ولا يجب أن لا يزال يوجد بينها وبين العام عام آخر فذلك محال. بل نقف عند عام هو لها أول بلا

(١) فلا يصح حينئذ أن يكون منسحبًا على كل أنواع الحمى، إذ إن ذلك جزئي فلا يجوز تعميمه، وإلا صار القياس خاطئًا، وإنتاجه خطأً.

توسط فتكون علل خاصة ومعلول عام واسطة بينهما ألبتة من العلل. مثاله: أن السحاب وإن كانت تجمع علله كلها في شدة تكثيف الهواء العالي، فتكون مثل العلة المطابقة للسحاب شدة تكثيف الهواء العالي، فإن لشدة تكثيف الهواء العالي علتين البخار المتصاعد والبرد. ولا يجوز أن يكون بينهما وبين شدة التكثيف سبب ثانٍ آخر، وإن كان وقف آخر الأمر. فالبرد والبخار غير مأخوذ في حد السحاب لذلك. والعلة المكثفة حد للهواء العالي مأخوذة في حد السحاب. فما كان من العلل بهذه الحال - أعني داخلة في الحد - فهي منعكسة.

الفصل التاسع

في معنى توسيط العلل في تحقيق ما أورده المعلم الأول في معنى توسيط العلل ومحاذاة

مذهب كلامه فيه مع الإيضاح.

فلنرجع الآن إلى الوجه الذي يجب أن يفهم عليه كلام المعلم الأول لئلا تعرض الشكوك فنقول:

يجب أن يفهم كأنه يقول: إنه وإن كان قد يمكن أن يحكم بالحد الأكبر الواحد لشيئين بتوسط سببين: مثل أن يحكم به على ج، هـ بواسطتين إحداهما ب والأخرى د، ففي ذلك لا يلزم إذا وضع المعلول الأعم موجودا أن يوضع من علله التي هي أخص أي علة كانت واتفقت، ولا أن توضع واحدة بعينها - وإن كان لا بد من أن يكون قد وجدت علة ما، ولكن لا كل علة وكيف اتفق - بل إنما يتعين ما يتعين بسبب. وقد يمكن أن يوجد ما هو بخلاف هذا، وتكون العلة فيه لا توجد للأشياء الكثيرة إلا بتوسط معلول واحد. وليكن المطلوب في المسألة كليا وعلته كلية، ويطلب لشيء كلي له العلة أولا، وإن كان لما تحته ثانيا: مثل أن جمود الرطوبة يوجد لأشجار شتى من التين والخروع والكرم، ولكن يوجد أولا لشيء عام لها - وهو عرض الورق - فيكون كل عريض الورق، أو كل شجر منتشر الورق، فإن رطوبته تجمد. وإذا جمدت بطلت لزوجتها الطبيعية الماسكة فانتثرت. فيكون الانتثار هو الأكبر المعلول، وجمود الرطوبة هو السبب والعلة، وعرض الورق هو الذي له العلة أولا. وليس الانتثار معلول جمود الرطوبة في ذاته،

ولكن بحسب وجود في موضوع قابل هو معلول له مطلقا. وما كان مثل هذا مما يكون يوجب حكما معلوما في أشياء كثيرة، ولكن ليس لها أولا، بل لمعنى يجمعها كلها، وهي علة له لا في وجوده في موضوع موضوع فقط، بل لوجوده مطلقا، ففي مثل هذه ما يجب أن تكون العلة داخلة في حد الحكم المساوي لها. وذلك أن العلل ها هنا يجب ألا تكون أخص من المعلول، فإن الأخص من المعلول ليس علة لطبيعة الحد الأكبر المعلول على الإطلاق، بل علة لوجوده في موضوع موضوع كما أوضحناه من قبل، وتلك الموضوعات تكون لا محالة مختلفة الأنواع، وقد فرضنا ها هنا أن العلة ليست لموضوع موضوع بل لأمر جامع: فإذن مثل هذه العلة داخلة في الحد، فهي حد مبدأ برهان، والأوسط في مثل هذا الموضع هو الذي يكون منعكسا لا في كل موضع. فعلى هذا يجب أن يفهم قول المعلم الأول، ولا يجب أن يضايق في هذا المثال من جهة أن انقشاش الرطوبة ليست علة بالذات للانتثار، بل بالعرض. وإنما العلة بالذات هو الثقل الطبيعي، وإنما الانقشاش والجمود للرطوبة أيهما كان فهو علة لعدم العلة الواصلة، فهو سبب الانفصال بالذات، والانتثار بالعرض - بمعنى مزيل العائق.

ثم قيل: فليت شعري هل يمكن ألا يكون لشيء واحد بعينه من العوارض المطلوبة بالبرهان في الكل علة واحدة - أي في مثل المعنى الجامع للموضوعات المختلفة - لا في موضوع موضوع؟ ثم قيل أما العلة الحقيقية الذاتية للأمر فلا يمكن، لأنها تكون حدا مبدأ برهان كما أوضحنا. وأما علة القياس كالعلامة والأعراض الغريبة فهو ممكن. فيمكن أن يفهم أنه يعني العلة التي هي علة في جميع الموضوعات، لا علة خاصية بموضوع موضوع. فكأنه يقول إن مثل هذه العلة تكون مساوية للمعلول، حتى إن كان المعلول مشترك الاسم وأخذ شيئا واحدا، إلا باشتراك الاسم حتى يكون مساويا له. وإن كان المعلول جنسا لمعلولات نوعية، كانت العلل جنسية لعلل نوعية. وإن كان واحدا بالنسبة إلى كثير، كانت العلة كذلك. فتجد الحد الأوسط في ذلك على طبيعة الحد الأكبر. فإنه إن كان الأكبر متواطئا، يجب أن يكون ما يوجبه، وهو علة له بالذات، معنى محصلا متواطئا. وإن كانت العلة، من حيث هي علة، معنى محققا محصلا غير مبهم، فيجب أن يكون ما يجب عنها معنى بإزائها محققا محصلا غير مبهم، ولا معنى يدل عليه باسم واحد. وإذا كان هذا هكذا، فإن لم يكن الأكبر محصلا، فالأوسط ليس محصلا. فإن

خصصت مسائل بموضوعات مختلفة فيها مطلوب واحد، والمطلوب أولا لمعنى عام لها فالمسائل ليست كثيرة بل واحدة. وإذا أخذت لها حدود وسطى مخصصة فليست بالحقيقة كثيرة بل واحدة لوحدة المطلوب: فإن التخصيصات الملحقة به قد تزال وتبقى العلة علة للمعنى العام في ذلك الحكم بعينه: مثل إبدال النسبة يخصص بالعدد. وهناك حد أوسط ويخصص بالمقادير، وهناك حد أوسط آخر، وإنما هو أولا للكم بما هو كم. والحد الأوسط هو الشيء المشترك للحدين الأوسطين المأخوذين في العلمين المختلفين، وهو النحو من التزيد المجعول علة. وذلك أيضاً أولا للكم، لكنه كما عرض للحدين الأكبرين والأصغرين إن خصصا بجنس واحد، فكذلك عرض للأوسطين إن خصصا.

وأما إن لم يكن البيان مثل بيان إبدال النسبة المأخوذة في الهندسة على وجه، وفي الحساب على وجه، بل مثل بيان المشابهة المأخوذة في اللون على وجه، وفي الشكل على وجه، فليس يمكن أن يكون الحد الأوسط في المشابهة المطلوبة في المسألتين واحدا بوجه إلا بالاسم: لأن المشابهة فيهما واحدة بالاسم، ومخالفة في الحد: فإن حد المشابهة في اللون هو اشتراك في حس، وفي الشكل تساوي الزوايا وتناسب الأضلاع.

ولو كانت المشابهة لا باشتراك الاسم ولكن الاسم بالتشكيك والاتفاق في النسبة، لكان الحد الوسط كذلك: كما يوجد في المسائل التي مطلوباتها أشياء نسبية مشككة مثل الصحي والطبي والقوة وغير ذلك.

فقد بان من هذا حال نسبة الحد الأوسط إلى الحد الأكبر في مثل هذا الباب. وأما نسبته إلى الحد الأصغر فإنه إنما يكون منعكسا عليه إذا أخذ ما الحد الأوسط والعلة له أولا - مثل عرض الورق - فجُعل هو الحد الأصغر فقيل: كل شجر عريض الورق. فأما إن أخذ ما هو له ثانيا، فجعل حدا أصغر مثل شيء من الأنواع تحت الحد الأصغر الأول، لم يجب أن ينعكس ألبتة. مثل التنبيه والكرم، فإن انتشار الورق يكون عليها كليا.

ثم قيل: أعني بالكلي الفاضل عليه الزائد. ومن قبل فإنما كان يسمى كليا بمعنى آخر دللنا عليه هناك.

ثم عاد المعلم الأول فأوضح ما ذهب إليه من المذهب فقال: إنه قد يجوز أن تكون علل كثيرة، وهي مع كثرتها أخص من المعلول، وتكون علة لشيء واحد ولكن في موضوعات مختلفة: مثل أن علة طول العمر: أما في الناس وذوات الأربع فعظم المرارة، وأما في الطير فيبس المزاج أو شيء آخر. وأما لشيء واحد في شيء واحد فلا يجوز أن تكون علل مختلفة، أي العلل التي تعطي بالتمام على نحو ما قلنا في الصدر.

ولسائل أن يسأل أنه إذا انعكس على الموضوع علة المحمول، ثم كان للمحمول علة أعم منها لا تنعكس على الموضوع: مثلا إن هذا السحاب كان من برد ومن تكثيف الهواء وسحاب آخر كان من بخار ومن تكثيف الهواء: وفي أحدهما علة تكاثف الهواء هو البرد، وفي الآخر تكاثف البخار: فأيهما هو العلة الخاصية بالسحاب الأول، وأيهما هو العلة الخاصية بالسحاب الثاني. فالجواب أن الخاص بالأول هو الأقرب إليه: أعني البرد؛ وبالثاني الأقرب إليه وهو البخار. والخاص بالسحاب المطلق هو القرب إليه وهو تكثيف الهواء.

وبالجملة فإن العلل للموضوعات الخاصية هي العلل الخاصية. والعلة للموضوع العام هي العلة العامة. وقد عرفت معنى هذا الخاص والعام في العلل.

وأيضاً إذا كان بين الطرفين أوساط متعاكسة بعضها علة للبعض، فالعلة للأصغر هو الأقرب إليه منها، لأنه علة لوجود العلة الثانية لها التي هي أقرب من المحمول. والعلة للأكبر هي الأقرب من الأكبر. فقد عرفت الفرق بين علة النتيجة وعلة الأكبر وحده، بأن الأول هو علة للنتيجة: فما هو أقرب من الأصغر فهو أولى بالعلة للنتيجة. والثاني هو علة الأكبر وحده. ولست أعني بعلة النتيجة في هذا الموضع علة التصديق بها بل علة وجودها في نفسها.

الفصل العاشر

في خاتمة الكلام في البرهان

قد بينا من قبل أن العلم بمبادئ البرهان يجب أن يكون آكد من العلم بنتائج البرهان. فلشاك أن يشك أنه هل كلاهما علم، ولقوة واحدة، أو أحدهما علم

والآخر شيء آخر ولقوة أخرى؟ ثم لا يخلو إما أن تكون موجودة فينا كما خلقنا ونحن نعلمها منذ ذلك الوقت، فكيف يكون عندنا علم وكنا لا نفطن له حتى استكملنا. وليس يجوز أن يكون عندنا علم برهاني لا يعلمه، فكيف علم أصح من البرهان؟ وإن كنا نعلم ثم نسينا، متى كنا نعلم وفي أي وقت نسينا. وليس يجوز أن نعلمها ونحن أطفال وننساها بعد الاستكمال ثم نتذكرها بعد مدة أخرى عند الاستكمال. فإذن الحق أنا نكون غافلين عن مبادئ البرهان أولا، ثم إنا نصيبها ونحصلها، فكيف نحصل مجهولا بغير برهان؟ وإن كان ببرهان، احتجنا إلى مبادئ قبل المبادئ الأولى، وهذا محال. فلا سبيل إلى حل هذا العويص إلا أن تكون عندنا قوة من شأنها أن تعلم أشياء ما بلا تعلم وبمعاونة أعوان تكون معونتها على جهة غير جهة المعونة في التعليم. وتلك الأعوان قوى الحس الظاهر والحس الباطن الموجودين في الحيوان كله أو أكثره. فإن الحس الظاهر وإن وجد في الحيوان كله فإن الحس الباطن الحافظ لما يؤديه الحس إلى النفس ربما لا يوجد لكل حيوان، أو أن وجد لكل حيوان فربما لم يكن في بعضها لفعله ثبات مثل حالها في الدود والذباب والفراش التي تفر من النار ثم تنسى أنها مؤذية فترجع إليها. وأما الحيوانات الكاملة فيبقى عندها ما أخذت من الحواس مدة طويلة. والحيوانات تأخذ بقواها الدراكة شيئين: أحدهما صورة المحسوس وخلقته كخلقة الذئب الضار لها، وخلقة المحن لها من الناس. وإنما تأخذ هذه الصورة بالحس وتخزنها في الخيال وهو في مقدم الدماغ. والثاني معنى المحسوس مثل منافاة الذئب وموافقة المحسن. وهذا القسم لا يدركه الحيوان بالحس، بل بقوة مميزة لها كالعقل لنا، وتُسمى وهما، وتخزنه في قوة أخرى تسمى ذكرا، وهي في مؤخر الدماغ. وهذه القوة الباطنة للإنسان أقوى؛ وخاصة قوة الذكر والحفظ والوهم. والحس والوهم يؤكدان ما يجري في المصورة، وفي الحافظة بالتكرير.

ثم إن القوة المقتنية للعلوم الأولى فينا تطالع هذه الأوهام الباطنة فتميز الشبيه والمخالف وتنزع عن كل صورة ما لها بالعرض وتجرد ما بالذات؛ فيحدث فيها أول شيء تصور البسائط، ثم تركب تلك البسائط بعضها ببعض بمعونة قوة تسمى مفكرة، وتفصل بعضها عن بعض فتلوح لها في تلك المعاني تركيبات: فما اتفق أن

كان منها ما من شأنها أن تعلمه بلا تعلم ولا وسط، علمته وجربته، مثل أن الكل أعظم من الجزء. وفي كثير منها تستفيد حكم التركيب والتفصيل من الحس على سبيل التجربة. وقد قلنا ما معنى التجربة.

فإذن السبب في أنا لا نعلم هذه المبادئ هو فقداننا مبدأ أيضاً لها وهو التصور: فإن المبادئ الأولى وإن لم تكن لها مبادئ من جهة التصديق فلها مبادئ من جهة التصور. وأما مبادئها من جهة التصور فتكتسب بالحس والتخيل والتوهم. فإذا اكتسبت أمكن أن يورد التركيب فيها والتفصيل بينها مورد التصديق فتصور من حيث هي مركبة ومفصلة. وبعد هذا التصور نعقلها بالذات. وهذا التصور أحد مبادئها.

وكما أن الحفظ يتأكد بمحسوسات متشابهة متكررة، كذلك التجربة تتأكد - بل تنعقد - بمحفوظات متشابهة متكررة. فيكون بهذا الوجه لنا أن نقتنص الكليات المتصورة والكليات المصدق بها بلا برهان، فيكون اقتناؤها بوجه غير وجه التعلم والتعليم. ونكون إنما جهلناها قديما لأن بسائطها لم تلح لنا ولم تخطر ببالنا. فلما استفاد الواحد منا من الحس والتخيل بسائطها على النحو المذكور ولاح له تأليفها، كان ذلك سبب تصديقنا بها لذاتها إذا كان متصلا بالفيض الإلهي الذي لا ينفصل عنه المستعد.

وأما سائر العلوم فتستفاد إما من التجربة وإما بوسط إذا كان نفس تأليف البسائط لا يقتضي التصديق - فتكون المكتسبات من العلوم قد سبقها سببا الجهل - وهما عدم لوح البسائط للذهن وعدم الوسط والتجربة والأوائل البينة بنفسها سبقها أحد السببين: وهو الأول.

وقد شبه المعلم الأول حال اجتماع صورة الكلي في النفس بحال اجتماع الصف في الحرب، فإنه إذا وقعت هزيمة فثبت واحد فقصده آخر ووقف معه، ثم تلاهما ثالث واتصل الأمر فجعل واحد واحد بعود، انتظم الصف ثانيا، فيكون الصف ينتظم قليلا قليلا. وكذلك العلم والصورة الكلية العلية ترتسم في النفس قليلا قليلا عن آحاد محسوسة إذا اجتمعت اكتسبت منها النفس الصورة الكلية ثم قذفتها. وذلك أيضاً لأن الذي يحس الجزئي فقد بوجه ما الكلي، فإن الذي يحس بسقراط فقد يحس بإنسان. وكذلك ما يؤديه؛ فإنه يؤدي إلى النفس سقراط وإنسانا: إلا أنه إنسان منتشر مخالط بعوارض لإنسان صراح. ثم إن العقل يقشره ويميط عنه

العوارض فيبقى له الإنسان المجرد الذي لا يفارق به سقراط أفلاطون. ولو أن الحس لم يكن أدرك الإنسان بوجه ما، لكان الوهم فينا وفي الحيوان لا يميز بين أشخاص النوع الواحد والنوع الآخر ما لم يكن عقل. ولا الحس أيضاً يميز ذلك؛ بل الوهم. وإن كان الوهم إنما يميز شيئا والعقل يميز شيئا آخر.

وكلما اصطادت هذه القوة معنى كليا ضمنته إلى آخر واصطادت بهما معنى كليا آخر. وهذا المأخذ الطبيعي في إدراك النفس للأمور الأولى، شبيه بالمأخذ الصناعي الذي إليه يدعو المعلم الأول في اقتناص الحدود - وهو التركيب. وهذا من دلائل شرف التركيب. قيل فلننظر أي قوة من قوى النفس هذه؟ فإنا نقول: إن للنفس قوة علّامة بها تكتسب المجهولات بالنظر، وقوة عاقلة، وقوة ظانة، وقوة مفكرة، وقوة متوهمة. ولا يعرض (١٢٠ب) لنا في القوى الباطنة قوة دراكة غير هذه. ثم الظانة والمتفكرة والمتوهمة لا يُعتد بها، ولا حكمها صادق دائما، حتى تتقدم على قوة العلم. ولا قوة العلم صالحة لهذا، لأنه كما أن مبدأ الرهان ليس يكتسب بالبرهان، فكذلك مبدأ العلم لا ينال بقوة العلم. ولم تبق قوة تصلح لهذا إلا العقل. فهذه القوة هي قوة العقل النظري المجبول فينا، وهو الاستعداد الفطري الصحيح.

وأما المبدأ لقبول العلم فهو العقل بالملكة. وسيعرفان في "كتاب النفس". وهذه القوة العاقلة إنما تفعل فعلها الأول إذا اعتدل مزاج الدماغ، فقويت القوى المعينة: أعني الخيال والذكر والوهم والفكرة فتمت آلات العقل.

واعلم أن النظر في المواضع المعينة في الفن الذي في الجدل نافع جدا في البرهان إذا تعقبت منه المواضع البرهانية. ونحن ننتقل من ها هنا إلى ما هنالك. فإذا وضع موضع برهاني دللنا عليه.

تم البرهان من كتاب الشفا: وهو الفن الخامس ولله الحمد.

الباب الخامس والعشرون: الجدل

الفصل الأول

فصل (أ) في معرفة القياس الجدلي ومنفعته

كما أنه لا سبيل إلى معرفة القياس إلا بعد معرفة القضايا، ولا سبيل إلى معرفة القضايا إلا بعد معرفة الألفاظ البسيطة، كذلك لا سبيل إلى معرفة أصناف القياسات إلا بعد معرفة القياس المطلق.

وأهم الأشياء بالإنسان أن يشتغل بما يكمل ذاته الشخصية، ثم يشتغل بما ينفع نوعه، أو يحفظ نوعه. وذات الإنسان بالحقيقة إما أن تكون هي النفس الناطقة، أو تكون هي الجزء الأشرف، وهي الشيء المقصود تكميله من ذاته. وكمالها مكسوب بمعرفة: فمنه ما هو معرفة فقط، ومنه ما هو معرفة لما يعمل به. والمعرفة المكسوبة هي بالقياس اليقيني؛ والقياس اليقيني هو البرهان. فيجب أن يكون الإنسان معتنيا أول شيء بمعرفة البرهان.

وإذ لا بد من تقدم معرفة القياس قبله، فيجب أن يفزع عن القياس إلى البرهان؛ وقد أعطينا ما أمكننا إعطاؤه على سبيل الاختصار من علم البرهان.

لكن ها هنا قياسات أخرى نافعة في الأمور الشركية، وقياسات أخرى مغلطة. والنافعة في الأمور الشركية منها ما يتعلق - أول تعلقها أو أنفع تعلقها - بالأمور الكلية؛ ومنها ما يتعلق - أول تعلقها أو أنفع تعلقها - بالأمور الجزئية. فيجب أن نتعلم هذه الأصناف أيضاً، لما لا تخلو عنه من منفعة، بل لما تدعو إلى استعمالها في الأمور المدنية من الضرورة. وأن نتعلم المغالطات لتكون لنا قدرة على التحرز عنها مستفادة عن الوقوف على أسبابها وعللها. وقد علمت أن النوافع الشركية من حقها أن تؤخر عن النوافع الشخصية، إذا لم تكن ضرورية في المنافع الشخصية. ولا يخفى عليك أن النافع، أو الضروري، إنما نتعرفه بالذات لنطلبه؛ والضار إنما

بالعرض لنتحرز عنه. فيجب أن يكون تعرفنا لحال القياسات المغلطة بعد تعرفنا حال القياسات النافعة في الأمور النظرية، أعني الفكرية. ولأن المقاييس على الأمور الكلية أقرب إلى الدرجة العقلية من القياسات النافعة في الأمور الجزئية. فيجب أن يكون ما ينفع في الكليات - على أي وجه كان - مقدما. فيجب أن يكون أول نظرنا إنما هو في الصنف من القياسات التي تتناول أمورا كلية.

فلننظر أي القياسات هذه القياسات. وإذا قلنا: "قياس" في أمثال هذه المواضع، فخذه قياسا، وما يشبه القياس؛ فنقول: إن القياسات لا تتخالف في صورها، بل كان ما إذا وضع فيه أقاويل لم يلزمه قول آخر، أو لم يظن لازما، فليس بقياس؛ وعلى ما سبق منا تلخيص أمره. وكل ما كان كذلك فهو قياس.

لكن الموضوعات تختلف: فمن الموضوعات ما وضعه في الطبيعة، كأن الطبيعة والحق قد وضعاه وسلماه؛ ومنها ما وضعه بحسب واضع أو واضعين. والذي وضع ما فيه إنما هو بحسب الطبيعة، ونفس الحق، فهوَ القياس البرهاني؛ وقد فرغنا عنه. وجميع الذي يتلوه يجب أن يخالفه بأنه ليس يجب أن يكون الموضوع فيه هو الموضوع في الطبيعة؛ فبهذا يخالف البرهاني غيره. وإما بأنه يكون موضوعا فيه ما لا يجب في الطبيعة، فيضاده. والجدلي أيضاً في جملة ما بعده، فيجب أن يدخل في هذا الخلاف. لكن قولنا: "ليس يجب أن يكون الموضوع فيه موضوعا في الطبيعة" يشتمل على أنه سيجوز فيه ذلك، وما ليس ذلك، فيكون إنما تتميز هذه القياسات عن البرهاني بأن حكم مقدماتها الأول أعم من حكم المقدمات الأول البرهانية؛ مثل المقدمات المشهورة المستعملة في الجدل. وإذا كان خلاف الجدلي البرهاني لا يتجاوز المقدار المذكور من الخلاف إلى وجوب أن يكون مضادا في مقدماته للبرهاني، وإن جاز أن يكون في بعضها كذلك، كان تميز القياس الجدلي وما يجري مجراه مما ليس شرطه مضادة القياس البرهاني؛ فقد كان سلف منا القول إن جميع المقدمات الأول البرهانية التي لا وسط لها مشهورة، ولا ينعكس. وكل مشهور مرئيٍ معتقد، ولا ينعكس.

فلنطلب الآن مقدمات أقرب القياسات من البرهان، ولننظر أنأخذها لأنها مظنونات[1] مرئية فقط، وليس لها زيادة عليه، أو مشهورات؛ فنجد أن الظنون الصرفة إنما تفيد القياسات المعمول منها في الأمور الجزئية. وأما الأحكام على الأمور الكلية فلا ينتفع فيها بالمظنونات التي تكون مظنونات ساذجة، عند إنسان واحد أو إنسانين؛ بل الأولى أن تكون أحكامنا على الأمور الكلية إذا فاتنا البرهان، أو تعذر مخاطبتنا به من نخاطبه، بما هو أقرب إلى طبيعة البرهان على ما هو آكد من المظنونة.

فيجب أن نجعل العمدة في القياس الذي نحن في تعريفه الأمور المشهورة، ثم إن سلم مظنون ليس بمشهور، استعملناه في القياس على المخاطب. لكنا إذا جعلنا العمدة هي المتسلمات، واقتصرنا عليها، فإنا حينئذ لا نكون صناعا ونقادا في أعمالنا، إذ تكون القياسات منا متوقفة على أن يسلم لنا مسلم شيئا، ولا تكون عندنا مقدمات يجب أن تؤخذ مسلمة، فيكون لنا من قبلها قياسات، ولنا قدرة على التصرف. فيجب أن يكون النوع من القياس الذي يلي البرهان قياسا مؤلفا من مقدمات مشهورة، أو متسلمة؛ وبالجملة من مقدمات مشهورة أو مسلمة، إما متسلمة من المخاطب وحده، أو متسلمة من جمهور أهل الصناعة، أو متسلمة من جمهور الناس. وهذان القسمان الآخران - كما علمت - يسميان مشهورين، أحدهما مفيد والآخر مطلق. ونحن قد أومأنا إلى منفعة هذا القياس إيماء، ولم نفسره؛ فنقول:

إنه لا يجب أن يتوهم أن هذا القياس قد ينفع استعماله مع نفسه بالقصد الأول، لأنه لا يفيد اليقين إلا البرهان، وما دون اليقين فأكثره ظن، والظن مخلوط دائما بشك قوي أو ضعيف، والشك عدم الكمال. فإن كان الرأي ليس يقينا، وليس ظنا، بل هو عقد قوي يشبه اليقين، فهو بالحقيقة أيضاً جهل. أما إذا كان كاذبا، فهو جهل مضاعف؛ وإما إن كان صادقا، فهو جهل من جهة أن هذا العقد لا يكون منفردا في

---

(١) القياس المؤلف من المقبولات والمظنونات يسمى خطابة، والغرض منه ترغيب السامع فيما ينفعه من تهذيب الأخلاق وأمر الدين.

ذات العقل من غير مشاركة قوة فاسدة، تفسد وتفسد معها العقد المقارن لها، فإن العقل الصريح لا يقبل المجهول إلا من جهة السبب الذي لذاته يصير المجهول معلوما. فهذا القياس الجدلي غير نافع في أن يكون الإنسان مخاطبا به نفسه بالذات، فإذن منفعته المخصوصة به هو في أمر مشترك، وفي أن يخاطب غيره، لكنه ينفع صاحبه منافع لا بالذات - من حيث هو قياس - بل بالعرض. فإنه إن كانت الغلبة مطلوبة عنده، انتفع به فيه. وأيضاً ينتفع به من وجه آخر: أنه إذا لم يجد يقينيات أخذ مشهورات تنتج طرف نقيض، وأخذ أخرى تنتج طرفا آخر، فلا يزال يرجح بينها ترجيحا بعد ترجيح حتى ربما يلوح له الحق، ويخرج به إلى اليقين، كما أن الإنسان كثيرا ما يتخلص من تحقق أعراض الشيء وخواصه إلى معرفة فصله وماهيته. لكن هذا النفع والأول ليسا هما عنه بما هو قياس، فإن القياس - بما هو قياس - نفعه هو بما ينتج. والأول مما عددناه نفعه بشيء يعرض أن يتبع نتيجة، وهو الغلبة، والثاني نفعه بشيء يعرض أن ينكشف عن حال مقدماته، بأن يتخصص ويتحصل منها بعض، ويتزيف بعض، ثم تكتسب مقدمات أخرى، وقياس آخر، وسل من القياس المذكور قياس آخر، فيكون كأن ذلك القياس الأول فسد وبطل، والقياس الثاني حدث وكان، ويكون النافع بالذات هو القياس الثاني.

وقد ينفع تعلم هذه الصناعة في البرهان من وجه آخر: وهو أنه وإن كان ما علمناه في البرهان كافيا، فإن الإنسان ينتفع بتأمل هذه الصناعة في البرهان من وجهين: أحدهما من جهة أنه إذا تحقق معرفة قياسات هي في صورتها أمثال البرهانية بأعيانها؛ ويجد لمقدماتها شرائط وأحوالا تخالف ما عهده، يصير محيطا بأصناف من المقدمات غير برهانية وفي معرفة ما ليس بالشيء؛ ويشاركه منفعة ما في معرفة الشيء؛ وزيادة بصيرة به؛ فإنه يكون حينئذ قد حصل له معرفة بالشيء من حيث هو، ومعرفة بالشيء من حيث ليس غيره، ومن جهة أن كسب المقدمات المشهورة وإعدادها أعم من كسب المقدمات البرهانية وإعدادها، إذ المشهور أعم من البرهاني، فيتفق له كسب المشهورات أيضاً وإعدادها أن يكتسب البرهانية ويعدها، حينما يأخذ بتعقب المشهورات ليتأمل ما منها برهاني، وما منها غير برهاني.

ونحن بالحقيقة قد بينا في الفن الذي قبله، سالكين مسلك من سلف، ملهية المقدمات البرهانية وخاصيتها، وأومأنا إلى جملة كسبها إيماءا مجملا، فإذا تفصل ذلك فيما بعده من المواضع المشهورة، كان لنا ذلك زيادة بصيرة. وأما الحاجة الداعية إلى تفصيل الأمر في كسب المشهورات دون البرهانيات، أن البرهانية محدودة الشرائط، غير مخرجة عن حدي المطلوب في كل باب. وأما الشهرة فليس شيئا يتبع أجزاء المقدمات ويلحقها من أنفسها، بل هو شيء يأتي من خارج، فلا يكون القانون المستند إلى اعتبار أجزاء المقدمات نافعا في ذلك، بل نحتاج أن نحصي أمورا بما عرفت من الشهرة الخارجية. فتبين من جملة هذا أن هذا النمط من القياسات لا ينفع الإنسان استعمالها، ولا تحصيل ملكتها فيما بينه وبين نفسه بالذات، بل إنما منفعتها على سبيل المخاطبة، ولا أن ينفع المخاطب في أن يكمل ذاته، بل ينفع في أمر آخر، إما مؤد إلى تكميل ذاته بالقصد الثاني، وإما مؤد إلى قوام المصلحة الشركية. أما المؤدي إلى تكميل ذاته بالقصد الثاني، فلأن المكمل بالحقيقة هو العلم المكتسب بالبرهان. لكن أكثر العلوم البرهانية - على ما عرفت من حالها - يكون في مبادئها ما هو موضوع للمتعلم، فإذا طولب بتسليمها ساذجا، غير معان بما يقنعه بوجه من الوجوه - إذ لا سبيل إلى إيقاع اليقين له بها في درجته - كان مستوحش النفس عما يُبنى على تلك الموضوعات. فإذا كان معنا قدرة على أن نقنعه بقياسات مؤلفة من مقدمات يقبلها، ويسلمها ويحمدها - وإن كانت غير حقيقية في نفسها - لم ينفر عن تلك الموضوعات، ولم يستغربها، ولم يشمئز طبعه عما يبنى عليها، فنفذ في تعلمه إلى أن يحين له تلقف ما يحصل له فيها اليقين. وأما المؤدي إلى قوام المصلحة الشركية، فلأن استمرار الناس على جملة حافظة لحسن المشاركة، مبنية على عقائد يعتقدونها فيما ينبغي أن يُقر به، وفيما ينبغي أن يعمل، وتكون أضدادها مؤدية إلى ما هو ضد لحفظ المشاركة.

فإذا كانت للناس، بل لمدبري الناس، ملكة يقتدرون بها على تأكيد العقائد النافعة في أنفسهم بالحجج المقبولة عندهم، إذا اختلج في قلب أحدهم شك، ويبكتون من اعتقد غير النافع بالحجج المقبولة عندهم، انتفع المدبر من جهة تمكنه من تدبير الذي يتولاه، وانتفع المدبر من جهة قبوله لحسن التدبير. ولو كان سبيل

إلى أن يورد الحجج عليهم من المقبولات لذواتها، والمحمودات في نفس الأمر، لا بحسبهم فقط في مدة قصيرة، أو كانت الطبائع متفقة في قبول ذلك وفهمه، لكان الاشتغال باستعمال ما قبوله بحسبهم لا بحسب الأمر شططا وفضلا وخدعة؛ لكن الطريق التعليمي طويل، ولا كل نفس له مقبول، وخصوصا في الأمور التي هي أنفع ما يعتقد، كإثبات الصانع الواحد، وإثبات الرسالة الإلهية، وإثبات المعاد. وإذا انصرف الجمهور بهممهم إلى ذلك، طال عليهم وتأخر عنهم ما يجب أن يتفقوا عليه من المصلحة إلى حين إحاطتهم به، وفيه غرر. وأيضاً فإن أكثر القوى قاصرة عن ذلك، وليس كل ميسر لذلك، بل لما خلق له. فبالواجب ما احتيج إلى استعمال أصناف هذه القياسات، ولم يكن النظر فيها بحسب تكميل أقسام المنطق فقط - كما قال بعضهم - بل كان هنالك منفعة قائمة.

الفصل الثاني

فصل (ب) في السبب الذي يسمى له هذا الضرب من المقاييس جدلية

فيجب أن ننظر الآن في أن هذه الصناعة أي الأسماء أحق بها. أما إصابة الحق، والنظر للحق، وغير ذلك، فلا شك في استبعاد دلالته عن الغرض فيها، وخصوصا وهذه الصناعة مقصورة على المحاورة والمخاطبة. لكن الأسماء المستعملة في المخاطبات القياسية هي هذه: التعليم، والمجاراة، والمناظرة، والمعاندة، والاختبار، والمجادلة، والخطابة والإنشاد. وإن كان شيء غير هذه، فهو إما داخل في بعض هذه، أو غير مألوف.

ثم التعليم لا ينفع فيه أيضاً إلا الحق. وأما المجاراة فليس القصد فيه إلا ما في التعليم ولكن المجاراة تتم بالمشاركة، كأن الإنسان الواحد لما كان في أكثر الأوقات أو بعضها إذا حاول أن يكون معلما لنفسه ومتعلما من نفسه من وجهين واعتبارين - على ما علمت - عسر عليه ذلك. فإن أعوزه معلم وقد حصلت له

الملكة، افتقر إلى آخر يشاركه في النظر، فيضم ما يحدسه ذلك إلى ما يحدسه هو، فيصير كل واحد منهما جزء معلم، وكل منهما تمام متعلم؛ والغرض فيه العلم.

وأما المناظرة فهي مشتقة من النظر والاعتبار، فالغرض فيها المباحثة عن الرأيين المتقابلين المتكفلين؛ أعني يتكفل كل واحد منهما واحد من المتخاطبين ليبين لكليهما المحق منهما، فيساعده الثاني عليه. فهذان أيضاً غرضهما ليس إلا حصول العلم، فلا ينتفعان بالذات إلا بما يوقع العلم ويفيده.

وأما المعاندة فهي مخاطبة المخاطب بها إظهار نقص من يدعي الكمال، على أي وجه كان، وأن يعجزه بقياسات من مقدمات حقة أو باطلة؛ فيكون الغرض فيها من المخاطب إظهار عجز لا إعطاء فائدة يعتقدها المخاطب؛ فإنه ليس إذا عجز عن أمر فقد ظهر فيه الحق؛ ويكون الغرض فيها من المخاطب أن يظهر قوته من حيث يظهر نقض ذلك؛ فتظهر فضيلته ونقيصة ذلك. فإن كان المعاند ليس يعاند ناقضا، بل يقصد التمويه والتلبيس نفسه، لأنه تمويه وتلبيس ولو على غير ناقض، لا ليعرفه النقض، بل ليخيل إليه أن ما يقوله حق، فليس خطابه الخطاب المخصوص باسم العناد، بل هو إما سوفسطائي إن تشبه بالفيلسوف، وإما مشاغبي إن تشبه بالجدلي. بل إنما يكون المعاند معاندا إذا كان ظاهر قصده تعجيز الآخر المخاطب. وربما قرن بذلك الاعتراف بأن ما يقيسه غير حق، لكن المخاطب قاصر عن الوقوف على مواضع الحيلة في كلامه. فلفظ المعاند، بحسب تعارف القوم، ليس أن يجعل اسما لهذه المخاطبة، ولا بحسب اللغة أيضاً؛ فإن العناد موضوع للدلالة على الخروج عن الحق، والعدول عن الواجب، بفضل القوة.

وأما الامتحان والاختبار فليس الغرض فيه إقناع في رأي ألبتة، بل تعرف لمبلغ المخاطب في القوة على استبانة القياسات. فكأن القياس المعاند والقياس الممتحن، والقياس المغالط، واحد في الموضوع؛ لكنه إذا استعمل على أنه يراد به إثبات الحق، أو الإقناع بالعدل، سمي سوفسطائيا، أو مماريا مشاغبا. وإذا استعمل والغرض فيه تعجيز الخصم المعتقد عجزه، عند القياس المجهول عجزه عند الخصم أو عند آخرين، كان قياس عناد. وإذا استعمل والغرض فيه استكشاف حال المخاطب أمره من غير أن يراد تضليله، أو يراد إظهار المخبور أو المعتقد من

عجزه، كان قياس امتحان. والألفاظ أيضاً بحسب اللغة مطابقة لهذه الأرض، فإنه ليس يحسن أن يسمى من يخاطب ليفيد عقدا نافعا مغالطا، ولا معاندا، ولا مختبرا ممتحنا.

وأما الإنشاد، فهو بعيد أن يكون الغرض فيه إيقاع اعتقاد وتصديق ألبتة.

وأما الخطابة، فإن الخطيب، هو المقتدر على إقناع الناس في الأمور الجزئية - ولا يقال لمن يحسن الإقناع في الهندسة والطب خطيبا - فلم يبق لنا اسم أولى بهذا من اسم الجدل، حتى تكون الصناعة المعدة لإلزام الخصوم بطريق مقبول محمود بين الجمهور في أي رأي كان جدلا. فإنه وإن كان ليس إلزام كل رأي نافعا في كل وقت، فإن الصناعة الاختبارية لا تكون صناعة بأن تكون ملكة على طرف واحد فقط؛ فإن هذا غير ممكن. بل إذا صار الطبيب مقتدرا على التصرف في أحوال الأبدان حتى يفيدها صحة، فإنه تتبعه أو تلزمه أو تتقدمه ضرورة أن يكون مقتدرا على التصرف المطلق في أحوالها بما هو تصرف مطلق، فكان مقتدرا أيضاً على أن يفيد المرض؛ لأنه ليس الاقتدار إنما يكون على الصحة من حيث هي صحة، بل من حيث هي حالة يمكن إحداثها، أو حفظها على البدن.

فكذلك المقنع على النافع يلزمه أن يصير مقنعا مطلقا، فيكون مقتدرا على الإقناع، من حيث هو إقناع، فلذلك يقتدر على غير النافع؛ فيعرض من هذا الجدلي مقتدرا على الإلزام المطلق، لكنه يكون جدليا على المجرى الطبيعي، إذا كان استعماله ذلك في المنافع، كالطبيب: فإنه إنما يكون طبيبا على المجرى الطبيعي إذا كان استعماله ما يستعمله في النافع؛ فإن حرف ذلك فقد أساء.

على أنه ربما كان النافع في وقت إلزام أحد طرفي النقيض، وفي آخر مقابله؛ وذلك مع إنسان وإنسان. وأيضاً ربما يقع أحد طرفي النقيض لذاته، ويقع الطرف الآخر بالعرض في إثبات نافع آخر.

وإذ كل مخاطبة قياسية، فإما أن يكون القصد فيها التصديق أو لا يكون، بل التخييل، وهو الإنشاد الشعري. والتي القصد فيها التصديق فإما أن يكون المراد فيها الإيضاح للحق، وهو البرهان والتعليم؛ وإما أن يكون المراد فيها الغلبة والإلزام، وذلك إما في الأمور الجزئية وإما في الكلية. والتي في الكلية، فإما أن تكون الغلبة

والإلزام فيه على سبيل أن الغرض فيه نفس الإلزام، أو على سبيل أن الغرض فيه غيره من امتحان، أو كشف وفضح. والذي الغرض فيه الإلزام، فإما على سبيل مغالطة، وإما على سبيل عدل؛ وجميع هذه مخصوصة بأسام لائقة، وتلك الأسامي لا تصلح إلا في المخاطبات، لأن ذلك المعنى لا ينفع إلا في المخاطبات. ولفظة الجدلي تليق بعدة منها، وهو ما يكون على سبيل المنازعة؛ فإنه إذا لم تكن منازعة، لم يحسن أن يقال جدل. وقد خص كل واحد منها باسم لائق به في حد تخصيصه، فالأولى أن يسمى باسم الجدل هذا القسم الذي بقي، فليس له اسم.

على أن المتناظرين إذا لم يكن بينهما معاندة ما، بل كانا يتخاطبان على سبيل قدح زند الفائدة؛ لم يحسن أن يقال لتناظرهما جدل. وأما إذا كان الغرض الإلزام، ولو للنافع بما يتمحل من المشهورات والمتسلمات، فكثيرا ما يخرج الحال بالقايس إلى أن يعاند ويحتال؛ فإن الحق طريقه واحدة غير متغير لا محيص عنه، ولا يحسن العناد فيه. وأما تمحل قياس غير حق لينتفع بالإقناع، فلا يبعد أن يحوج فيه إلى العناد واللجاج.

وكثيرا ما يكون الرأي النافع اعتقاده غير حق، فيحتاج أن يلزم الإنسان قبول غير الحق، فلا يبعد أن يخرج محاول ذلك عن حق الإنصاف، إذا اتفق أن ينازع بما يقوي المقابل الذي هو الحق، فيضطر إلى الحيلة من المشهورات، ويضطر إلى الاحتراز والمخادعة. فإن المشهورات أيضاً كثيرا ما تتقابل، وكثيرا ما ينتقض بعضها بعضا، وكثيرا ما تتأدى إلى نتائج متقابلة - كما ستعلم - فيحوج أيضاً هذا القياس إلى أن يتخلص عن عهدة مشهور آخر، وإلى تغليب مشهوره الذي يستعمله. وربما كان الذي يوجب مقابله أغلب وأشهر، فإن المشهورات كما ستعلم مختلفة في القوة والضعف؛ وأما الحق والصدق فهو واحد. فالمناظر لا يخاف أن يفسد عليه الصدق حجته، فإن الصدق لا بنتج نقيض نتيجة الصدق، ولا يوجب مقاومة قياس الصدق. وأما المشهور فقد يعمل بالمشهور ذلك، والصدق كثيرا ما يعمل بالمشهور ذلك.

وربما كان الدعوى حقا، والبرهان عليه متعذرا، فيحتاج أيضاً إلى أن ينصره بما ليس بحق، بل بما هو مشهور، فيفطن لذلك مناقضه، فيصعب الأمر، ويحوج إلى المراوغة. فإذا كان القياس الجدلي ممنوعا بالاحتراز عن جميع ذلك، لم يكن بد

من أن يكون كلامه ليس صرف نظر في الأمور كما هي، ولا فيه اتباع لمنهاج واحد، بل يحتاج أن تكون معه ضروب من الحيلة، وأن يحوج إلى معاندة المشهور أو الصادق الذي نصره. ومن بلي بالتدبير في دفع نصرة الذي يناقض معه، لم يستغن عن ضرب من اللجاج، وإن كان غايته نفعا ما.

واسم المناظرة مشتق من النظر، والنظر لا يدل على غلبة أو معاندة بوجه. وأما الجدل فإنه يدل على تسلط بقوة الخطاب في الإلزام، مع فضل وحيلة أخرج من الطبيعي ومن العدل الصرف يسيرا. فليس بمخطئ من جعل القياس المؤلف من مقدمات مشهورة مخصوصا باسم القياس الجدلي، بل عمل الواجب. فلا يلتفت أحد إلى ما يقوله بعض المموهين.

الفصل الثالث

فصل (ج) في بيان حد الجدل وتناوله للسائل والمجيب وإشباع القول في السائل والمجيب

فغرضنا الآن في هذا الفن هو تحصيل صناعة يمكننا بها أن نأتي بالحجة على كل ما يوضع مطلوبا من مقدمات ذائعة، وأن نكون إذا أجبنا لم يؤخذ ما يناقض به وضعنا.

والصناعة ملكة نفسانية يقتدر بها على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الأغراض، على سبيل الإرادة، صادرة عن بصيرة، بحسب الممكن فيها. ولذلك فجميع هذه المقاييس، والتصرف فيها، والعلوم كلها صناعة. وهذه الصناعة - أعني الجدلية - قد يعين على حصولها الاستعداد الجبلي في بعض الناس، وقد يعين على حصولها الممارسة والاستعمال للجزئيات.

لكن كل صناعة بنيت على فطرة أو تجربة من غير أن يكون للصانع قوانين كلية هي معايير له، كانت ناقصة. بل ليس كل صناعة أيضاً يحصل لها أن ترفد بالقوانين والتجربة وبمساعدة الفطرة تحصل على كمالها الأقصى، وإن توفر عليها جميع

ذلك. فإن من الصنائع ما المواد المستعملة فيها شديدة الطاعة للقوة الفاعلة، ليس فيها عائق. فإذا لم يبلغ بها كمالها الأقصى في الاستعمال، كان السبب للنقص في الصناعة، كمن لا يتهيأ له أن يتخذ من الخشب كرسيا، فإن ذلك ليس لأمر في نفس الخشب، بل لأمر في نفس الصانع.

ومن الصنائع ما يكون السبب في قصورها عن الغرض الأقصى فيها، هو المنفعل، أو الآلة، أو نفس الغرض. أما المنفعل، فإذا كان فيه معاوقة للفاعل، فإن كان فوق قوة الفاعل، لم يبلغ الفاعل في تلك المادة المخصوصة غايتها؛ وإن كانت المعاوقة دون ذلك؛ بلغ مبلغا ما، مثل الصناعة المصارعة. وأما الآلة، فإذا كانت الآلة حالها مع المنفعل إحدى هاتين الحالتين. وأما الغرض، فإذا كان نفسه أصعب من سائر ما يشاكله، وكان متعذرا أن يحصل في كل مادة، بل في مادة دون مادة، مثل تفهيم الدقيق من المعاني، فليس كل مادة لها تقابل. وهذا يناسب القسم الأول، ويخالفه في أن التعويق ليس من سبب المادة كله حتى يكون التقصير منها، بل لأن المطلوب نفسه فوق المعتدل، وصعب المرام. ولولا ذلك لكانت تجيد الطاعة من غير معاوقة. وأما الأول فكان التعويق كله من جهة المادة.

وإذا علمت هذا، فليس إذا كان بعض المواد يستعصي فلا يبلغ فيه الغرض، تكون الملكة النفسانية التي يقتدر بها على استعمال موضوعات نحو غرض ما معدومة؛ فإنا لم نقل إن هذه الملكة النفسانية - التي هي الصناعة - هي التي يقتدر بها على استعمال كل موضوع بل استعمال ما يكون موضوعا قابلا مقويا عليه، وعنينا قدرة بحسب ما يمكن أن يحصل للإنسان بسبيل الكسب.

فالطبيب موجود له ملكة إفادة الصحة إذا حصل القوانين وعمل عليها - وإن كان قد لا يمكنه أن يفيد الغرض في كل بدن. إذا كان بالحقيقة صناعته معينة. فإذا كان ما يعينه، وهو الطبيعة، قاصرة، لم يقتدر بذلك اقتداره على استعمال الموضوع، إن وجد ما يعينه كافيا. وكذلك الخطيب؛ وهو خطيب بملكته إلى بما يمكنه أن يأتي بكل ما يوجب الإقناع بحسب المقدور عليه بالقوة الإنسانية. فإن لم يبلغ الغرض في واحد، فليس ذلك لفقده هذه الملكة التي بها يقنع المستعدين للإقناع.

على أنه يشبه أن تكون بعض الصناعات هو مما يوجد للإنسان وجودا كاملا، وبعضها هو مما يوجد للإنسان وجودا دون الكامل. ثم للصناعة في نفسها حد واحد، كما للصحة؛ وقصور الإنسان عن تحصيلها بالتمام كأنه كقصور عن تحصيله للصحة، فيكون إنما ينسب إلى الصناعة كما ينسب إلى الصحة؛ وكذلك إلى الفضيلة. فإنه إذا كان الغالب عليه تحصيل أفعال الصناعة، ينسب إلى وجود الصناعة له، وإن كانت بالحقيقة غير حاصلة له، كالحال في أفعال الصحة.

ويشبه أن تكون الصناعة ليست تصير صناعة بأن تكون أفعالها تنجح في كل مادة، بل في أكثر المواد. فإذا كانت هناك أفعال بها يبلغ الغرض، وأتى بها الصانع، ولم يقصر فيها، كان صانعا؛ وإن لم يبلغ الغرض بسبب في الغرض، أو في المنفعل، أو في الآلة، فيكون كونه صانعا متعلقا باقتداره بتلك الأفعال، التي يمكن بها أن يصادف الغرض المقصود بها، إن لم يكن سبب من خارج. لكن الإنجاح يقع في أكثر الأمر، وربما وقع الإخفاق.

فإن كان حد الصناعة هو الحد الموجب لأن تكون للصناعة إصابة في كل غرض، خرج الطب والخطابة والرماية والمصارعة والمجادلة عن أن تسمى صنائع؛ وإن كانت تسمى صنائع، لم تكن توجد للإنسان بالحقيقة. وإن كان حد الصناعة هو الذي أومأنا إليه، فتكون جميع هذه - إذا حصل الإنسان منها القوانين، وتمكن من استعمالها بملكة نفسانية - صناعات.

والغرض المقصود في هذه الصناعة هو الإقناع والإلزام. فليس الغرض هو الإقناع والإلزام في واحد بعينه من طرفي النقيض، بل في كل واحد منهما، إذا كان من شأنه أن يبحث عنه، ويختلف فيه، فيكون للجمهور والعاميين من أرباب الصنائع فيه رأي غير غريزي، فكان السبيل إليه من المشهورات سبيلا تأتي عليه المخاطبة الواحدة. فإن كان لا سبيل إليه من الذائعات أو كان السبيل إليه طويلا لا تفي به قياسات مركبة مبلغها مبلغ ما يخاطب به مخاطب واحد في وقت واحد، حتى يضبطه ويكون له فيه المراجعة وعليه المطالبة؛ بل كان إنما يتم بمخاطبات يوطئ بعضها لبعض، ويبلغ فيها الغرض بمخاطبة أخيرة في وقت ثالث أو رابع، إذ كان الوقت الواحد الذي يسع لطول محاورة لا يفي به؛ لم تكن هذه المخاطبة جدلية،

بل الأولى أن تكون تعليمية، ولم تكن مما يحسن مخاطبة الجمهور به ومن يجري مجراهم، بل مخاطبة المتعلمين خاصة. وهذا مثل أن يكون الوضع هو أن كل مثلث قائم الزاوية، فالوتر يقوى على الآخرين، فإن هذا لا سبيل إلى أن نبلغ بالمخاطبة الجدلية في موقف واحد كنه الغرض فيه. فأمثال هذه المباحث لا تكون أغراضا في الصناعة الجدلية.

فالغرض الأول في الجدل: الإلزام. وأما كونه إلزاما في هذه المسألة، فهو أمر عارض؛ ولذلك لا يتغير بأن يصير غيره مرادا إلزامه، وإن كان مقابله؛ لأن قصد الإلزام يتغير؛ كما أن الطبيب غرضه الأول إفادة الصحة؛ ثم له أن يفيدها تارة بالتسخين وتارة بالتبريد؛ فلا يصير بهذا متقابل الغرض؛ لأن غرضه الأول لم يختلف.

والحجة الجدلية هي أعم من القياس الجدلي؛ فإنها قياسية واستقرائية، وليس واحد منهما هو صناعة الجدل، بل فعل من أفعال صناعة الجدل. وكما أن العلاج ليس صناعة الطب، ولا الامتناع عن قاذورة شهوانية، فهو نفس الفضيلة العفية، بل هما فعلان يصدر أولهما عن صناعة الطب، والآخر عن فضيلة العفة. وإنما الطب ملكة يقتدر بها على إيجاد العلاج، والعفة ملكة يصدر عنها الامتناع عن الفواحش؛ كذلك صناعة الجدل هي الملكة التي يصدر عنها تأليف القياس على النحو المذكور، أو الاستقراء على النحو المذكور.

وبئس ما ظن أن القياس الجدلي هو فعل يصدر عن السائل لا غير؛ كأنه لم يسمع المعلم الأول يقول في "أنولوطيقا ": إن المجيب يقيس من المشهورات، والسائل من المتسلمات؛ بل المجيب إنما هو مجيب، من حيث هو حافظ وضع، والسائل هو سائل من حيث هو ناقض الوضع. فإذا قاس قايس على رأي هو وضع يحفظه، كان مجيبا؛ وكان السائل حينئذ من يفسد عليه قياسه، ويقاوم مقدماته. وإذا قاس قايس على مقابل وضع بمقدمات يتسلمها من حافظ كان سائلا، ولكل واحد منهما قياس.

أرأيت لو أن مدبر مدينة، أو معلم صناعة، حاول أن يقنع الجمهور أو المتعلم في رأي أو مبدأ صناعة، يريد أن يعتقد رأيه، فإن أتى بقياس من المشهورات ليعتقد

نتيجة كلية، كان بذلك سائلا، وكان يحتاج أن يتسلم المقدمات منهم، أكان يصير بذلك برهانيا أو خطابيا أو شعريا؟ كلا، بل إنما يأتي بالمشهور المسلم، ويكون قايسا جدليا ليس بسائل. فليس كل قياس جدلي إنما هو قياس جدلي، لأنه سائل، بل إنما يكون سائلا إذا حاول إبطال وضع ينصره ناصر؛ فإن لم يكن هناك وضع منصور، وإلا هناك ناصر يذب عنه، كان القياس الجدلي موجودا، ولم يكن سائل ألبتة. كذلك إن كان هناك مناقض ليس على سبيل أنه ينصر وضعا نقيض وضع الثاني، بل على أنه مقاوم فقط، وكان الآخر ينصر وضعه بقياس، كان الناصر ليس بسائل.

واعلم أن قولهم فيما سلف من الزمان: "سائل جدلي" يعني به غير ما يعني في زماننا بقولهم: "سائل جدلي"؛ ويعنون بالمسألة غير ما نعني به الآن. فإن السائل الجدلي إنما يسمى الآن سائلا من جهة أنه يقصد فيبتدئ فيسأل مخاطبا له عن رأيه في أمر؛ فإذا أجاب بما هو رأيه كان مجيبا، وكان الأول سائلا، ومسألته هي ما سأل من نفس الرأي. ثم بعد ذلك لا يسأل بالحقيقة شيئا، وعلى مجرى العادة، بل يأتي بقياس من تلقاء نفسه، أو استقراء، أو غير ذلك، مما هو عندهم حجة، فينتج بذلك نقيض وضعه من غير أن يسأل شيئا. لكنهم ما يسمون إيراد هذه الحجة الموجبة نحو استجابة المخاطب سؤالا، بمعنى أنه وإن يسأل بالفعل فهو بالقوة، كأنه يقول: أليس يلزمك عن هذا كذا؟ وهل عندك جواب هذا؟ وما أشبه ذلك.

وأما السائل الجدلي الحقيقي، والذي كان في الزمان القديم يسمى سائلا، فلم يكن يسأل على هذه الصورة، بل كان يتسلم من المجيب مقدمة مقدمة، فإذا استوفاها تسلما، عمد حينئذ فجعلها على صورة ضرب منتج، فكان المجيب لا يجد محيصا عن إلزامه في مدة قصيرة، إذ كان تقدم فسلم المقدمات.

والسبب فيما عليه الأمر في ذلك الزمان، وما عليه الأمر الآن، أن أولئك المتقدمين كانوا أحرص على الحق منهم على المراءاة، وكانوا أمهر في الصناعة، فكانوا يحسنون تلقف المسائل المتسلمة، ويعرفون ما يجب أن يطالب بتسليمه معرفة محصلة مميزة، كأنهم ينظرون إلى واحد منه بعينه، وكان المجيبون بصراء أيضاً بما ينساق إليه تسليم كل ما يسلمونه، فيعرفون كيف يسلمون.

وأما المتجادلون من أهل زماننا فأكثر همتهم الظهور بالغلبة. والأقدمون منهم الراسمون لهم ما رسموه كانوا يقصدون بذلك ارتفاع الشأن عند الملوك، فكانوا سائلهم أن يورد كل واحد منهم قياسه وحجته في المعاندة، وهم يسمعون ويصغون، حتى إذا جاءت النتيجة فطنوا حينئذ بالسبب المنتج لها، فأنكروه، ولم يسلموه، وعاندوا فيه، وغالطوا؛ ولولا انسياقها إلى النتيجة، لم يبعد أن يسلموها غافلين عن عاقبتها، فيقعوا في حيرة. فما كان في مُنة السائل منهم أن يفي بتسلم مقدمة مقدمة، إذ كانت المقدمات غير متميزة عنده بأعدادها، ولا له بصيرة بما يجب أن تكون عليه المقدمات من العدد والهيئة والتأليف، حتى تؤدي إلى الغرض. بل كان الأسهل عليهم الاستمرار على إيراد جملة مخلطة هي قياسات بالقوة إن كانت قياسات؛ كفعل من يفعل بتجربة أو ملكة غير قانونية، فكان لو كلف أن يبدأ بمسألة مسألة عرض له ما يعرض للموسيقار الذي لا قانون عنده لما يفعله، بل إنما يفعل بالاعتياد؛ فإنه لو كلف أن يدل على نقرة نقرة لم يتخيلها بالانفراد، بل إنما يمكنه أن يأتي بها عند التركيب، كأنه إنما يتذكر كل واحدة منها إذا ذكره ما تقدم عليه، أو خيله. فهنالك يعمل بعجلة، فإن توقف عند نقرة زال خيالها، فلم يأته خيال الأخرى، ليصدر عنه إيجادها. وأما أن يدل عليها واحدة واحدة، وهو لا يعمل أو قبل أن يشرع في العمل حتى يكون قبل العمل لكل نقرة رسم في خياله كأنه ينظر إليها، فأمر الممتنع أو كالأقل.

كذلك السائل عندهم كان إنما تخطر بباله المقدمات إذا شرع في استعمالها، واستمر على نهج خاطره. وأما إذا حاول تجريدها وتعديدها في ذهنه ليتسلمها واحدة واحدة، تعذر عليه. فهذا ما كان السبب فيه من قبل سائلهم.

وأما من قبل مجيبهم، فإنه لو وقع له سائل يتسلم مقدمة مقدمة، فربما سلم ما يضره وهو لا يشعر، فإن أنكره مرة أخرى، أنكر عليه ذلك، واستعجز في ذلك، فلم يلبث أن تكون الحجة تلزمه، فلم يكن من الاحتياط له إلا أن يستمع جميع القول؛ فحينئذ يحس بالسبب الذي يجلب عليه الآفة، فينكره ولا يصدقه. فإذا أنصت لجميع ما يقوله ذلك تيسر له الشعور بما يضره، وكانت له مدة يفكر فيها أن كيف يحتال للتخلص. فلما استمرت عادة أوائلهم على هذه الجملة، بقوا عليها، وكان

لهم مع الاحتياط المذكور أن يطلبوا المراجعات، ويكثروا المراودات، ولا يكون السبيل إلى لزوم ما يلزم قصيرا، فيكون لكل واحد من السائل والمجيب بهاء، ورونق، وتظاهر بقوة، وبصيرة في الصناعة.

فأما الأمر الذي هو الواجب، فهو أن لا يكون للقايس على خصم مقاوم، المحتاج في قياسه إلى مقدمات يسلمها له خصمه أن يمضي في تلك المقدمات يؤلفها تأليفا، ولا يدري هل هي مسلمة أو غير مسلمة. فكيف يكون على الخصم قياس من مقدمات لا يضعها ولا يسلمها؟ وكيف تكون تلك المقدمات مسلمة بالفعل، ولم يسلم؟ وهل في استعماله تلك المقدمات، وهو لا يشتغل بتسلمها إلا نفوذ في الشك وحسن ظن. وليت شعري كيف يكون ما يجمعه قياسا؟ وهل القياس الذي يلزم الإنسان إلا من مقدمات مسلمة عنده؟ وكيف يكون تسليم بلا مسلم، وكيف يكون مسلم ولم يتسلم منه؟ ومعلوم أن تسليم السائل لا ينفع السائل، وتسليم المجيب لا يحصل له إلا بعد السؤال؛ وهل في إيراده قياسا من مقدمات لم تسلم إلا عمل باطل غير متقن؟ فعسى أن لا يسلم شيئا منها، فيكون حينئذ ما ظنه قياسا ليس بقياس، ويكون جميع ما سرده ضائعا، بل يحتاج أن يعاوده من رأس إذا لم تسلم له مقدمة، فيشرع في إثباتها، فإن لم يمكنه فقد تولى باطلا؛ وإن أمكنه فيحتاج أن يقيس حينئذ من رأس. وإنما يكون القياس قياسا الآن حين سلمت المقدمة.

فالأمر الطبيعي للسائل - من حيث هو سائل - أن يكون قياسا من مقدمات قد تسلمها، فيلزمه لا محالة أن يسأل عنها أولا فيتسلمها، فتكون المسألة الجدلية بالحقيقة مسألة عن مقدمة، والسائل الجدلي بهذا السؤال هو سائل جدلي، لأن هذا السؤال هو الذي يدخل في نفس الجدل، وبه يتم فعل الجدل.

فأما السؤال عن المذهب فهو أمر خارج عن الجدل، وإن كان شيئا لا بد منه بل إنما هو تمهيد لما يحتاج إليه ليجادل عليه بعد ذلك. كما أن نصب الغرض ليس جزءا من الرمي، بل هو تمهيد لما يحتاج إليه ليرمي نحوه.

وأما الأمر المقوم للجدل الداخل فيه، فهو إيراد القياس الجدلي، والحجة الجدلية. وللسائل خاصة إيراد القياس السائلي خاصة، والحجة السائلية. والقياس

السائلي، محصل من المقدمات التي من حقها أن تكون أولا مسائل، فإذا تسلمت كان حينئذ له سبيل إلى القياس السائلي. فالسؤال الجدلي الداخل في الجدل على أنه جزء منه هو السؤال عن المقدمة لا غير. والسائل الجدلي هو سائل جدلي من جهة هذا السؤال المسؤول، ليتسلم ما يستعان به في إنتاج مقابل وضع واضع.

وأما المجيب فلا يحتاج أن يسأل، بل يورد ما هو السبب عنده في اعتقاد ما اعتقد لأنه ناصر وضع نفسه، وحاك عن داعيه إليه في نفسه؛ وليس يفسد وضع غيره فيحتاج إلى شهادته. وناصر وضع نفسه يحتاج أن يورد وضعه بمقدمات مسلمة لا عند نفسه فقط - حتى يكون الرضا ما يرضاه، ولا عند خصمه إذ ليس إثباته لوضعه متعلقا بوجود خصم له حتى إن سلم هو كان له وضع، وإن لم يسلم لم يكن له وضع - بل أن تكون مسلمة في نفسها.

وناصر الوضع قد يكون ناصر وضع عند من لا يعانده. فإن اتفق أن كان هناك معاند له صارت نصرته بالذب؛ أعني بالذب: الذب عن مقدمات قياسه بأن يمنع المقاومات، وعن نتيجة قياسه بأن يمنع ما ينتج مقابلها.

فكما أن المجيب يتعرف مذهبه ليكون بحسب الإجابة دالا على وضعه الذي له، كذلك قد يتعرف ما دعاه إلى وضعه. فحينئذ لا يكون جوابه إلا بالحجة، وحينئذ لا تكون حجته مبنية على ما يأتيه من جهة تسليم خصمه، فإنه ليس داعيه إلى وضعه أمرا بحسب خصمه، بل بحسب نفسه؛ لكن لخصمه - وهو السائل - أن يقاومه في المقدمات التي يشتمل عليها ما دعاه إلى وضعه، وأن يترك ذلك ويقبل على تأليف ما ينقض وضعه.

فالقياس الجدلي أعم من السائل الجدلي، وكلاهما يؤلف من الذائع المحمود؛ لكن أحدهما مما هو محمود بحسب الجمهور، والآخر مما هو محمود عند المخاطب. وكل محمود فهو مسلم من حيث هو محمود؛ لكن للمجيب خاصية مقاومة تنحو نحو أن لا نفعل، وللسائل خاصية مناقضة تنحو نحو أن يفعل. ولكل واحد منهما حيلة ومزاولة يتم بها فعله؛ لكن السائل غايته مضمنه في كونه قياسا، ومتوصلا إلى عمل القياس. فإنه إذا أمكنه الأمر العام له ولغيره، وهو اتخاذ القياس

من المسلمات[١]، فقد أمكنه القياس على مقابل الوضع. فإذا ذكر أن الجدل ملكة يقتدر بها على إيحاد مثل هذا القياس، دخل في ذلك الاقتدار حال السائل، وبقي حال المجيب من حيث هو مجيب، وإن كان لا يقيس. لأن المجيب ليس يلزمه من حيث هو مجيب، أن يكون قياسا. والسائل يلزمه من حيث هو سائل أن يكون قياسا.

على أنا لا نمنع أن يكون المجيب قياسا، ولا نوجب أن يكون كل قياس إنما هو للسائل. فإذن في قولنا: "ملكة يقتدر بها على إيجاد القياس على النحو المذكور" قد فرغ عنه من حال السائل من حيث هو سائل، بل بقي علينا حال المجيب من حيث هو مجيب.

وحال المجيب، من حيث هو مجيب، الذب. والذب هو أن لا يسلم ما يتألف منه مقاومة مقدمة، أو لا يأتي بمقدمة منتقضة، أو لا يسلم ما يتألف منه ما ينتج نقيض وضعه. وبالجملة أن لا يؤخذ منه ما يؤدي إلى نقض شيء مما يتم به فعله. وهذا النقض إما نقض مقدمة قياسه تلك الكلية التي كأنها الأصل، بجزئي يخالفه، فتكون من الشكل الثالث. فلا يجب أن يسلم ما يمكن أن ينقض به مقدمته وهو لا يشعر، أو ينقض مقدمة قياسه بقياس ليس على سبيل نقض بالجزئي، بل على سبيل إنتاج المقابل؛ لأنه ربما كانت المقدمة في قياسه جزئية، فلا تنقض بل أصلا بقياس. فلا يجب أن يسلم ما يؤلف على يؤلف على مقابل مقدمته، وإن لم يكن نقضا وهو لا يشعر، أو تنقض مذهبه بقياس يسدد نحو الوضع المقدمة؛ فلا يجب أن يسلم أيضاً ذلك.

وهذه ملكة مقابلة لملكة القياس السائلي إذ هذه ملكة فيما لا ينفعل، لا فيما يفعل.

فإذن هذا الرسم مطابق لما يدل عليه اسم الجدل؛ وهو أن تكون لنا قدرة على كمال الأمر في المخاطبة التي قوام أمرها على القياس الجدلي، بأن ينفذ عامله كما يؤثره السائل، أو يرد باطله كما يؤثره المجيب. فبالحقيقة والواجب ما زيد في رسمه

(١) هي قضايا تسلم من الخصم فيبنى عليها الكلام لدفعه كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه.

فقيل: وأن نكون إذا أجبنا لم نأت بمتناقض. وهذه الملكة بالحقيقة صناعة من حيث قلنا، وقوة من حيث تعمل في متقابلين.

الفصل الرابع

فصل (د) في إبانة ما غلط فيه قوم من أمر القياس الجدلي

وفي تعريف الموضع والمقدمة وأسباب الشهرة، وإعطاء السبب في تسمية هذا الكتاب بالمواضع.

قد ظن قوم أن القياسات الجدلية إنما هي قياسات جدلية بأن تكون موضوعاتها مقدمات أكثرية الصدق. وظن آخرون أن الصناعة الجدلية إنما هي صناعة جدلية بأنها تنتج الحق في أكثر الأمر. وهذه كلها ظنون فاسدة؛ فإن القياس الجدلي إنما هو قياس جدلي بأن مقدماته متسلمة أو مشهورة. وليس من شرط المشهور والمتسلم أن يكون لا محالة صادقا؛ بل كثيرا ما يسلم الباطل؛ وكثيرا ما يشتهر ما هو كذب؛ وكثيرا أيضاً ما يشتهر ما هو حق مطلق؛ وكثيرا ما يكون الحق غير بيّن بنفسه في اعتبار البيان العقلي الأول، ويكون مشهورا. وليس يتفق أن لا تقع الشهرة إلا لما هو أكثري الصدق؛ أو الحق الصريح لا يكون مشتهرا.

وأما الظن الآخر، وهو أن الصناعة الجدلية إنما هي صناعة جدلية بأن أكثر قياساتها تنتج الحق، فهو تحديد للصناعة بأن أكثر أجزائها كذا. وهذا تحديد فاسد، بل الصناعة تُحد بما يجب أن يكون موجودا في كل أجزائها التامة.

وإذا كانت الشهرة، أو التسليم، شرطا في مقدمات القياس، فيجب أن يوجد في كل قياس جدلي. ثم الشهرة لا تمنع أن تكون موجودة للباطل كما الحق، حتى تكون المقدمات المشهورة الحقة مساوية للمقدمات المشهورة الباطلة؛ بل إن اتفق تغليب لأحد الطرفين، فإنما يتفق اتفاقا لا وجوبا من حيث هو مشهور أو باطل. وإذا كان اتفاقا لم يكن معتمدا ولم يمتنع أن تكون أيضاً النتائج الحقة والباطلة يتفق لها أن تكون سواء. وإن كان لقائل أن يغلب النتائج الحقة على الباطلة، لأن الباطلة لا تنتج إلا عن الباطلة، وأما الحقة فقد تنتج عن الباطلة والحقة، فكان لنا أن نجيب فنقول: إن

هذا أيضاً لا يوجب أن لا يغلب الباطلة بأن يتفق أن يكون عدد ما ينتج الباطلة بالفعل مع ذلك أكثر من عدد ما ينتج الحقة والباطلة معا بالفعل بمقدار لا يتكافأ، وإن كان عدد ما ينتج الحق من جهة أخرى أكثر، فإنه يمكن أن يقاس بضرب واحد على عدد كثير من الباطل، ويعطل جميع الضروب الأخر، فلا يقاس بها على حق أو باطل. إنما كان ما يقوله مصغى إليه لو كان عدد ما ينتجه كل ضرب من الحق أو الباطل مثل عدد الضرب الآخر، ثم أخرج جميع ذلك بالفعل، فكان حينئذ الحق أكثر. لكن هذا أمر لا يمكن ولا يكون، وإنما الممكن غير هذا. وفي الممكن أن يفرض أن الشهرة وقعت بحيث تنتج الحقات مثل ما تنتج البواطل فلا تكون نفس الشهرة بيّنا من أمرها أنها لا تقع كذلك؛ بل إن كان مانع فأمر آخر غير الشهرة، وإذا كان ذلك واقعا فتكون حينئذ الصناعة جدلية، وإن لم تكن تنتج في الأكثر الحق.

وأيضاً، إن كان هذا لا يقع ألبتة، قلنا أن نفرضه فرضا، كما نفرض فرضا ما لا يكون، ونجعل مقدما ما في الشرطية، فيقال: أرأيت أنه لو كان المشهورات لا تكون بهذه الصفة، لكان حينئذ لا تكون الصناعة المنتجة ممن المشهورات جدلا. فإن كان حينئذ لا تكون الصناعة المنتجة من المشهورات جدلا، وتكون الصناعة منتجة من المشهورات، فليس كونها صناعة منتجة من المشهورات كونها جدلا، بل تكون بذلك برهانية أو خطابية أو غير ذلك، فلا يكون هذا الرسم صحيحا لصناعة الجدل. وإنما تكون الصناعة الجدلية صناعة جدلية بشرط آخر.

لكن يجب أن لا تلتفت إلى هذه الأشياء، ولا تشتغل بحال كيفية الصدق والكذب في المقدمة ولا في النتيجة، بل تلتفت إلى أن تكون المقدمة متسلمة، والنتيجة لازمة عن متسلمات، وإلا فقد صعب على الجدلي أن ينظر في كل مقدمة هل هي أرجح يسيرا من المتساوي الصدق والكذب؛ ويحذر أن تكون صادقة في الكل فيكون في شغل، أو يكون إذا قاس قياسا منتجا للكذب، أو قدر على إنتاجه لا يكون جدليا، أو تكون هناك قياسات أكثر من ذلك بالعدد تنتج الصدق ويكون قادرا عليها، فيكون قياسه ذلك جدليا لا لأمر في نفسه، بل لأمر له بالقياس إلى قياسات أخرى في القوة.

وقد قال قوم: إن السائل يقوم مقام الفاعل؛ وأما المجيب من حيث هو مجيب، فإنه قائم مقام المنفعل، لأنه يحاول أن لا ينفعل. وهذا من العجائب أن يصير قائما مقام المنفعل، لأن مائيته أن يكون محاولا لأن ينفعل. بل السائل سائل لأنه يحاول الفعل والمجيب مجيب بأنه يحاول مقابلة السائل بالفعل والانفعال جميعا. أما الفعل فبأن يطلبه، وأما الانفعال فبأن لا يقبله.

وظن قوم أن الجدلي، وإن كان له أن يتكلم في كل مسألة حتى في مسألة طبية وطبيعية وغير ذلك، فإنما يجب عليه من حيث هو جدلي أن لا يتكلم من مبادئها، بل من المبادئ المشهورة المشتركة. وليس كذلك؛ بل يجب أن يقال إنّه ليس يكون جدليا بأن يكون كلامه مقصورا على استعمال مبادئ تلك الصناعة بأعيانها، كما يكون كلام التعليمي مقصورا عليه؛ بل بأن له أن يستعمل المبادئ المشتركة أيضاً القريبة عن ذلك إذا كانت مشهورة، على أن يعلم أن له أن يستعمل المبادئ الخاصة بتلك الصناعة المشهورة فيما بين أهلها. بل التعليم الأول يكلف الجدلي أن يقتني الشعور بالمشهورات الخاصة عند أهل صناعة، كانت مبادئ أو كانت بعد المبادئ من المطالب التي أنتجوها من تلك المبادئ، فهي مشهورة فيما بينهم معلومة لديهم؛ وحتى إن الجمهور ربما شاركوهم في قبول تلك على سبيل التسليم والحمد. وربما كان أيضاً منها ما سبيل البرهان عليه بعيد، والقياس عليه من المشهورات مما لا يمكن، إلا أنه حين قبل واشتهر صار من المشهورات في أهل الصناعة؛ فللجدلي أن يستعمله من حيث هو مشهور، مثل كون الشمس أكبر من الأرض. وربما كان شيئا ليس عليه برهان، مثل كون زحل نجما؛ ومثله يستعمل في الجدل. فلا يجب أن تلتفت إلى ما يقال من خلاف هذا. بل ليس للجدلي أن يستعمل من أحكام صناعة ومبادئها ما لم يكن مشهورا إلا على سبيل التسليم من خصمه حين يسلمه ما هو غير مشهور، ولا أن يحاول النظر فيما يبعد عن أوائله مسافة مديدة، وكانت أوائله حقيقية أو ذائعة؛ إذ الجدلي لا ينفع بقياسات يقصر وقت تام للمخاطبة عن استيفائها مسرودة.

والكتاب الموضوع للجدل في التعليم الأول قد يسمى بكتاب المواضع. ومعنى الموضع حكم منفرد من شأنه أن تتشعب منه أحكام كثيرة تجعل كل واحد منها

جزء قياس؛ مثل قول القائل: إنه إن كان الضد موجودا لشيء، فضده سيكون موجودا لضد الشيء. فهذا حكم مشهور. وليس غناؤه أن يستعمل في القياس على هذه الصفة؛ بل إن استعمل على هذه الصفة، فربما ضر؛ حينئذ يشعر بما يفسده وينقضه، إذ ربما يشعر عند تأمله بضد يكون لشيء، ومقابله ليس لضد الشيء، بل لمثله؛ كالبياض فإنه للجسم، وأيضاً فإن السواد له. وأما إذا استعمل جزئية مقدمة قياس، لم يشتغل بنقضه إلا بما لا يدخل في الجملة المذكورة من جزئياته التي هي جزئيات الكلي الأول. فربما لم توجد له مناقضة، ووجد لكليه مناقضة. وربما كان هو أقرب إلى الشهرة، فكان الكلي أمرا عقليا غير مشهور. فإن الأمور إذا رفعت إلى أحكام عامة كلية جدا بعدت عن الشهرة. فإنه إذا قيل مثلا: إن كان الإحسان إلى الأصدقاء صوابا، فالإساءة إلى العداء صواب، كان هذا في حد جزئيته قريبا من القبول. وإذا أريدت مناقضته، طلب جزئي تحت الإساءة إلى الأعداء، حتى يناقض به لو طلب شهرة مقابلة لهذا الجزئي فقط، حتى يناقض به، ولم يلتفت إلى أمور خارجة عنه في أكثر الأمر. وأما إذا أخذت المقدمة العامة المذكورة، فربما لم يفهم. فإن تصور الكلي جدا أبعد من العقول، وربما فهم بعسر وجهد، وكان وقوعه بالجهد والعسرة مما ينزه الحمد، كأن المحمودات والذائعة أمور سهلة التصور، وكأن سهولة التصديق تتبع في أكثر الأمر سهولة التصور، وكأن صعوبة التصور توجب صعوبة التصديق، فكان صعب التصديق بعيدا عن الشهرة، حتى لو كان الشيء مشهورا. فتكلف تعويض العبارة عنه أورثه ذلك سوء الفهم، وأورث سوء الفهم نفور الطبع إباء للتصديق، فكأن التصديق والحمد زايلانه. وذلك لأن الحق حق بنفسه، والمشهور يكتسب الشهرة لأحوال تقرن به، منها سهولة انجذاب النفس إليه؛ فإن المنجذب إليه بسهولة يعرضه ذلك لسرعة تسليمه؛ وكان الإنسان الحسن البيان أقرب إلى أن نسلم له ما يقوله من غيره، وإن تشاركا في القول. كما أن الموثوق به، والمحتشم، والمحبوب، يسلم له الشيء الذي لو طالب بتسليمه غيره ممن يقابله، عووق ومونع؛ فإن التسليم والشهرة ليسا مبنيين على الحقيقة، بل على حسب مناسبتهما للأذهان، وبحسب أصناف التخيل من الإنسان.

فمن المشهورات ما يكون السبب في شهرته تعلق المصلحة العامة به، وإجماع أرباب الملل عليه، قد رآه متقدموهم ومتأخروهم، حتى إنها تبقى في الناس غير مستندة إلى أحد، وتصير شريعة غير مكتوبة، وتجري عليها التربية والتأديب؛ مثل قولهم: العدل يجب فعله، والكذب لا يجب قوله.

ومنها ما يكون السبب فيه الاستقراء.

ومنها ما يحمل عليه الحياء والخجل والرحمة والحشمة.

ومنها ما يحمل عليه مشاكلته للحق، ومخالفته إياه بما لا يحس به الجمهور، إذا لم يعاملوا بالمعاملة التي ذكرناها، مما ينبههم على طريقة امتحان المجهولات. وذلك نوع من قصد المعاندة والمناصبة. فربما كان الشيء يقبله الطبع إذا كان المصغى إليه ليس يصغي على نحو معاندة ومناصبة. ثم إذا تعصب، ونصب، وطلب وجه الخلاف، أحس بما له فيه أن لا يسلمه. وربما كان اسم مشترك سببا في شهرة الشيء.

وإذا كانت المشهورات صارت مشهورات بالانقياد والإذعان المبني على غير الوجوب الصرف، فله لا محالة أسباب تختلف بحسن موقعها ولطفه، وبسوء موقعها وعنفه. والأمر الشديد الكلية بعيد عن الذهن، سيشمئز عنه الذهن ولا يقبله، فيكون استعمال الجزئي من الموضع مقدمة نافعا محمودا، واستعمال الكلي مقدمة أمرا بعيدا عن الذهن؛ وإذا استعمل وجدت المناقضات له كثيرة، أكثر مما توجد للجزئي. فإن ما ينقض الجزئي ينقضه، أعني الكلي، وسيوجد له ما يخصه.

وربما نبه هو على طلب مناقضة لا ينبه له الجزئي؛ فإن القائل: "إن كان الإحسان إلى الأصدقاء صوابا، فالإساءة إلى الأعداء صواب"، فلما يفطن له خصمه أن ينقض كلامه، بأن يقول: "ليس إذا كان الضد لشيء، وجب أن يكون ضده لضد ذلك الشيء". وإن فطن أيضاً، لم يضره؛ فإن ذلك يقول: أنا لم أقل إن كل ضد لشيء يجب أن يكون ضده في ضده، بل إنما قلت ما قلت في أمر جزئي. وليس إذا وجب قبول ليس إذا كان الزوج والفرد لا يتعاقبان على موضوع واحد، وكان ذلك حقا أو مشهورا، أوجب أن يكون مثل ذلك حقا ومشهورا في كل متضادين أو متقابلين. فأما إذا بدأ ووضع الكلي، لزمه النقض حين استعمله، وحين جعل

الإحسان والإساءة مستنبطا من حكمه، وصرح به، واعترف به. فإن استنبط ذلك الحكم في نفسه من هذا الحكم، نفعه الاستنباط فيه وفي غيره، وخصوصا إذا لم يشهره مصرحا به.

وأخص من ذلك إذا لم يوجد ما يقاوم به الجزئي فسلم. فإن العامة ومن يجري مجراهم، إذا فهمت شيئا، ووجدوا له أمثلة، ولم يجدوا مثالا ينقضه، سلموه في أكثر الأمر كأنه حكم واجب، ويكون الكلي الذي هو الموضع قانونا معدا له. فأما إذا استعمله بالفعل عرضه للإبطال، وعرض بيانه المؤلف منه للإبطال.

على أني لا أمنع أن يكون موضع من شأنه أن يصير مقدمة أو يستعمل مقدمة، بل أقول كثير من المقدمات المشهورة فهي مواضع فقط لا يحسن استعمالها مقدمات قياس، مثل أن طرفي النقيض لا يجتمعان، وأن الكلي الموجب ينعكس جزئيا موجبا، ومنها ما يحسن أن يكون موضعا ومقدمة، فيكون نافعا في أنه قانون، ونافعا في أنه جزء قياس معا وذلك مثل المثل الذي ضربناه. وكثير منها لا يصلح أن يجعل قانونا على سبيل الكلية، بل على سبيل التمثيل؛ وذلك لا يسمى موضعا. بل الموضع ما يولد الجزئيات من حيث يعمها، ومن حيث ينزل إليها حكمه. وهذا وإن اتفق أن كان حكم موضعا ومقدمة، فهو موضع من جهة؛ ومقدمة من جهة. أما موضع، فمن حيث يستعمل على أنه قانون، وأما مقدمة فمن حيث يستعمل جزء قياس.

ولست أستحسن ما يقال من أن الموضع مقدمة هي كذا وكذا، إذ كانت المقدمة إنما هي مقدمة لأنها جزء قياس، وكان الموضع إنما هو موضع لأنه ليس جزء قياس. وإذا كان الشيء الواحد يصلح أن يحفظ قانونا يولد منه أجزاء القياس ويصلح أن يكون نفسه جزء قياس فهو شيء واحد يصلح أن يكون موضعا ومقدمة. وليس من حيث هو موضوع مقدمة فلا يجب أن يؤخذ منه مقدمة في حد كونه موضعا. ولو قيل بدل المقدمة قضية كان أقرب إلى الصواب.

ويشبه أن يكون الموضع إنما سمي موضعا لأنه جهة قصد للذهن، معتبر، معتد به. وكما أن الموضع المكاني يقال عموما على كل مكان معين، ويقال خصوصا على الموضع الذي له خاص حكم يعتد به، حتى يقال: إنه لموضع أمن وإنه

لموضع خوف؛ كذلك قد يخص ما يهم التفات الذهن إليه موضعا فيقال: إن هنا موضع بحث وموضع نظر، فكان الحكم النافع على سبيل القانون موضع انتفاع، وموضع اعتبار وحفظ.

وهذا الكتاب ليس كله نظرا في المواضع، بل ذلك أكثر أجزائه. وفيه نظر يتقدم المواضع، ونظر يتأخر عن المواضع، لكن عمدة ما فيه وأكثره هو الموضع. وسائر ذلك إنما يقال في كيفية اكتساب الموضع، أو في كيفية استعمال الموضوع. وقد يسمى الكتاب باسم الغالب من أجزائه، أخذا من مقدار الكتاب، واستيلاء على غرض الكتاب.

الفصل الخامس

فصل (هـ) في التفريق بين القياسات الجدلية وقياسات أخرى كلية النتائج تشبهها والكلام الجامع لمنافع الجدل

أما القياس المطلق فقد تحققته، والصنف البرهاني منه أيضاً فقد تصورته وأما الجدلي فقد عرفناه بالجملة ما هو، وأنه كيف يخالف البرهاني؛ فإن البرهاني مقدماته من أوائل في العقل، أو بينة عن الأوائل، والجدلي عن المشهورات. والحق ينظر إليه في نفسه، والشهرة ينظر إليها من حيث التعارف لتسليمه. فمنه المشهور والمطلق الذي يسلمه الجمهور، ومنه ما هو مسلم عند أكثرهم، مثل أن الله واحد. ومنه ما هو مشهور محمود عند الفلاسفة والعلماء منهم مثل المشهور عند الحكماء، هو أن الجميل أفضل من اللذيذ، ومنه ما هو فاضل منهم؛ كما هو مشهور محمود عند أصحاب التعليم الأول من أن الفلك طبيعة خامسة.

وهذه المشهورة بحسب عدة من الحكماء، أو واحد منهم، إذا كان مضادا لما عليه المشهور المطلق عند الجمهور ومستشنعا، لا ينتفع به في القياسات الجدلية المطلقة. فإن القياسات الجدلية منها ما هي مطلقة يخاطب بها الجمهور وأكثر من يجري مجراهم، ومنها ما يخاطب به صاحب رأي خاص.

ولما كانت القياسات الخطابية والشعرية خارجة عن الانتفاع بها في المخاطبات التي تنحو نحو الأمور الكلية فليس بنا كثير حاجة إلى الفرق بين الجدلية وبينها؛ ولكن اللواتي تشبه الجدل من المقاييس هي البرهانية؛ وقد عرفت الفرق بينهما. وبعد البرهانية المقاييس الأربعة التي يسمى بعضها مشاغبية مرائية، وبعضها سوفسطائية، وبعضها عنادية، وبعضها امتحانية: وقد عرفتها. لكن المشاغبية لا تخالف العنادية إلا بالقصد والغرض. فأما في مادة القياس وصورته فحكمها واحد. وكذلك السوفسطائية لا تخالف الامتحانية إلا بالقصد والغرض.

والمشاغبية هي إما من جهة المادة، وذلك أن تكون المقدمات ليست مشهورة على الحقيقة ولكنها مشهورة على الظاهر البادي الغير المتعقب أو مشبه بالمشهور. فهذا إذا كانت صورته منتجة صلح أن يقال له قياس، لأنه قول إذا وضعت فيه أشياء لزم عنها قول آخر. لكنك لست تضع، أو ليس الجمهور يضعونه. وفرق بين أن تقول: "إذا وضعت" وبين أن تقول موضوع، ووضعت. وأما من جهة الصورة فأن يكون القياس غير منتج، لكن المقدمات مشهورة. والقياس يشبه القياس من مشهورات أو ليس قياسا ولا من مشهورات؛ وهذان لا يسميان قياسين لأنه ليس لهما حد القياس، لأنك لو وضعت ما بينهما لم يلزم عنهما غيرهما. ولكن لا يجوز أن يسميا قياسين مرائيين أي قياسين لا في أنفسهما بل عند المماري؛ كما يقال سفينة حجر، ولا يقال سفينة؛ لأنه لا تكون سفينة من حجر. ولكن إذا قيل هذا اللفظ فهم أنه ليس يعني أنه سفينة بالحقيقة، بل يعني أنه مشابه بوجه ما للسفينة وإن لم يكن من حيث هو سفينة.

فهذه الأنواع من القياس، أعني المشبهة بالقياسات الجدلية، إذا كانت الغاية فيها نفس الغلبة فقط، لا لأنها غلبة بل ليظهر عجز المدعي لما ليس فيه، سميت عنادية، وإذا استعملها المغالطون ليوقعوا الغلط، سميت مشاغبية. وإذا استعملها الحكماء ليستوضحوا محل المدعي الكاذب، سميت امتحانية.

والصناعة الجدلية قد تشاركها الامتحانية والعنادية في الموضوع. وذلك لأن الامتحانية والعنادية في المشهورات، لكنه لما كان مستعملها في مخاطبات علمية وليست المشهورات معدة لها، فهو يستعملها على أنها مشبهة بالصادقة. فلذلك

فارقت الجدل من حيث الغاية؛ إذ استعمال المشهورات في العلوم مغالطة، ولكنها تفارق السوفسطائية أيضاً في الغرض والغاية.

والمقدمة الشبيهة بالمشهورة هي التي يخيل وقتا ما أنها مشهورة، ثم إذا تُعُقبت وتُؤُملت ظهر سريعا أنها ليست كذلك فأما التي تبقى بحالها مشهورة، ولا يظهر عن قريب أنها ليست بمشهورة، بل يرى أنها مشهورة، فإنها بالحقيقة مشهورة؛ إذ كان المشهور ليس هو الصدق، بل قبول الأنفس له.

وأما ظهور حال ما ليس بمشهور فهو على أحد نوعين: أحدهما ببيان الكذب فيه عن قريب، والثاني ببيان عدم الشهرة فيه عن قريب. أما بيان الكذب، فلأن المشهور وإن جاز أن يكون كاذبا، فلا يجوز أن يكون شديد ظهور الكذب؛ فإنه إذا كان ظاهر الكذب لم يقبل، وإذا لم يقبل لم يشتهر؛ بل المشهور الكاذب يجب أن يكون خفي الكذب حتى تستمر شهرته.

وأما بيان عدم الشهرة، فإنه وإن كانت المقدمة صادقة، لكنها ليست مشهورة، وأخذت على أنها مشهورة، ولم يكن التعقب يثبت عليها الشهرة، لم ينتفع بها في الجدل، وكانت مغالطة، وكانت كالكاذبة. والتي تكون مع ذلك كاذبة أبعد من النفع.

وأما القسم الثاني من القياسات المشبهة، وهي المخصوصة باسم السوفسطائي، فنسبتها من حيث المادة إلى القياس البرهاني نسبة البرهاني المماري إلى الجدلي. فكما أن المماري إنما كان مماريا لأن ظاهره هو أن مقدماته مشهورة من مبادئ الجدل، وباطنه هو أنها ليست كذلك، بل مقدماته غير مشهورة في الحقيقة، ولا هي مبادئ قياس جدلي في الحقيقة كذلك المغالطي المذكور ظاهره أن مقدماته صادقة، وصحيحة، ومناسبة للصناعة التي فيها المطلوب مناسبة المقدمات البرهانية. على أن تلك المقدمات إما مبادئ تلك الصناعة، أو أشياء تبين بمبادئ تلك الصناعة من شأنها أن تعود فتصير مبادئ قياسات، بعدما كانت مطلوبة وباطنة ليس كذلك. ومادة هذا القياس تعم الأمرين جميعا: أعني التظاهر بما هو صادق ومبدأ للصناعة ليس فيها بمطلوب؛ والتظاهر بما هو ظاهر مما هو نتيجة، ويصلح أن يصير مبدأ. فكذا يجب أن تعلم هذا الموضع، ولا تلتفت إلى ما يقال.

فإذا كان الظاهر فيها هكذا، والحقيقة مخالفة لذلك بأن يكون مقدمة أو مقدمات من القياس ليست صادقة، ولا مبنية على الأصول في الحقيقة، واستعملت على أنها كذلك؛ ثم كان غرض القياس التضليل والإيهام أن ما ينتجه حق يلزم قبوله، وأنه منتج عن حق، فإن ذلك القياس سوفسطائي. وإن لم يكن كذلك، بل كان الغرض فيه اختيار المخاطب لندري منزلته في تمييز المشتبه عن الحقيقي، كان القياس امتحانيا.

وهذا القياس يخالف البرهان بأن البرهان أصل وحق، وهذا مشبه به. ويخالف الجدلي، بأن الجدلي لا يأخذ المقدمات مدعى فيها أنها حق في نفس الأمر، بل حق من جهة الشهرة؛ ولا يأخذها على أنها مناسبة للمبادئ، وهذا يأخذها على أنها حق في نفس الأمر غير ملتفت إلى ذلك للشهرة، وأنها مناسبة. فلو أخذ للشهرة وكان مشهورا، كان جدليا. فإن أخذ المقدمة المشهورة على أنها مشهورة جدلي، وأخذ المشهورة على أنها حقيقية في نفس الأمر يتوخى بها التعليم، فهو مغالطي سوفسطائي.

ويخالف القياس المشاغبي بأنه ليس يأخذ مقدماته على أنها مشهورة أو متسلمة ويكذب فيها، بل لأنه يأخذها على أنها حقة ويكذب فيها. وإذا وقع للإنسان هذا مع نفسه فغلط، لم يخرج من أن يكون فيها قياسا مغالطيا، كما إذا وقع الحق للإنسان مع نفسه لم يخرج قياسه من أن يكون تعليميا. بل كما أنه ينزل من نفسه بحسب اعتبارين؛ أن يكون معلما ومتعلما، فكذلك قد ينزل من نفسه بحسب اعتبارين: أن يكون مغالطا ومغالطا. وهذا هو مثل ما عمله بعضهم في تربيع الدائرة، إذ أخذ شكلا هلاليا فوجده مساويا للمربع، فحكم أن الدائرة تنقسم إلى الهلاليات. وكما بين بعضهم بنصفي الدائرتين وقع فيهما المركز على موضعه أن خطأ من مثلث مساو للآخرين أو أزيد؛ وهذا شيء معروف.

ولا يجب أن يظن أن هذا القياس يخالف الجدلي والمشاغبي بأن الجدلي لا يكون إلا من المشتركات دون المبادئ الخاصية؛ وإن المشاغبي يتشبه بالمشتركات، وهذا يتشبه بالمبادئ الخاصية لجنس من العلوم؛ فإنا أومأنا قبل إلى أن هذا هذر.

ولا تُصغ إلى من يقول: إن نسبة القياس الامتحاني إلى البرهاني، كالمشاغبي إلى الجدلي؛ فإن ذلك لهذا القياس ليس من حيث هو امتحاني، بل من حيث هو سوفسطائي.

فأصناف القياسات التي نحو الأمور الكلية هي هذه المذكورة على طريق التمثيل والتعريف للأمر الكلي فيها. وأما التفصيل فقد عرفت تفصيل البرهانيات وستعرف الأقسام الأخر في مواضع أخر. وإنما علينا أن نحاول في مأخذنا هذا تفصيل الجدلي.

وإذ أوضحنا الحال في القياس الجدلي أنه ما هو، وبماذا يخالف به غيره، فيجب علينا أن نجمع جوامع ما أشرنا إليه من منافع تعليم صناعة الجدل، فنقول: أول ذلك أنا إذا حصلنا المواضع التي منها تستنبط الحجج على كل مطلوب، والآلات التي بها يتوصل إلى استنباطها، وعرفنا كيفية استعمالها، كنا مرتاضين متخرجين.

ومعنى الارتياض التمكن من تكثير أفعال جنس واحد وتحسينه. فأما التكثير، فبأن تكون مواضع استنباط الحجة لنا معلومة معدة، فلا يكون حالنا كحال من يحتاج أن يتوكل على الخاطر والحس. وأما التحسين فيما يتعلمه من القوانين في جودة استعمال تلك الأفعال فيكون هذا لنا إما رياضة، إن كان هذا القدر رياضة؛ وإما شيئا ممكنا من الرياضة، إن كانت الرياضة تتم بملكة تحصل من التصرف في الموجود لنا من ذلك. فإنه ليس المرتاض بالرمي من يحصل عنده ما يجب أن يستعمله في الرمي، وأن يعلم وجه التحسين في ذلك علما فقط، لكنه لم يتمرن به عملا. فهذه منفعة.

وأما منفعته في المناظرة - فقد عرفت من قبل ما المناظرة، وبماذا تخالف المجادلة - فلأنه إذا كانت لنا قدرة على إيجاد القياس على كل مطلوب، كانت لنا قدرة على إيجاد القياس على الشيء وعلى مقابله. وإذا تفاوض اثنان على سبيل التنازع والتشارك معا - أما التنازع ففي العمل، وأما التشارك ففي الغاية. فكان كل يتطلب على قياس الآخر موضع الآخر، لم يلبث أن يستبين الحق لهما فيما بينهما.

وكما أن الإنسان يكون معلما ومتعلما من وجهين، فيجوز أن يكون مناظرا ومناظرا فإن منفعة المناظرة قد تحصل للواحد مع نفسه، ومنفعة الإلزام والغلبة لا تحصل له مع نفسه. فلهذا لا يجوز أن يكون الإنسان الواحد مجادلا ومجادلا، ويجوز أن يكون مناظرا ومناظرا. فلهذا ليست المجادلة مناظرة. ومن البيّن أنا إذا قلنا: إن صناعة الجدل تنفع في المناظرة، لم يكن كأنا قلنا: إنها تنفع في المجادلة؛ فلا يكون التشنيع الذي يحاوله بعض الخارجين بشيء؛ فيكون هذا قسما مفردا من منافعه.

والمنفعة الثالثة هي نفس المنفعة المقصودة في الجدل في أنه جدل نافع، وذلك في إشعار الجمهور العاجزين عن الإصغاء إلى البرهان آراء موافقة لهم، على ما بيناه من قبل.

والمنفعة الرابعة كالجزئي لهذه المنفعة، أو كالمناسب له، وهو منفعته في إقناع المتعلم ليعتقد مبادئ علمه.

ولا تلتفت إلى ما يقال: إنه لما كانت المبادئ للعلوم لا مبادئ لها، فلا قياسات من مقدمات حقيقية صادقة برهانية عليها، فلا بد من أن نقيس عليها من مقدمات مشهورة. فإنه ليس تقع الصناعة الجدلية في ذلك من هذه الجهة. فإن المبادئ التي للعلوم إن كانت بيّنة بأنفسها، لم تضطر المتعلم إلى قياسات جدلية تبينها؛ فإن البينات بأنفسها أوضح من الجدليات، وإن كانت إنما تبين بالحس والتجربة، فلا يضطر المعلم أيضاً إلى تكلف قياس جدلي، بل يفزع فيه إلى الحس، والتجربة وشهادة الثبات. وإن كان ليس بينا، لكنه مع ذلك قريب من البين، فإما أن يكون قربه من البين بأن التنبيه اليسير يوقف عليه، فيجب أن ننبه عليه من غير قياس - وقد علمت الفرق بين التنبيه وبين القياس. وإن كان قربه من البين على سبيل أن مقدمات قريبة من الأوائل تنتجه، فله إذن مباد لا محالة، وعليه قياس صادق، إما في ذلك العلم، وإما في علم آخر.

وليس الأمر على ما قالوا: من أنه لا قياس صادق عليه أصلا، فيحتاج إلى المشهور وإن كان مما ليس يستبين أصلا استبانة توقع الثقة به، والاعتقاد له؛ فما

يدرينا أنه صادق؟ وكيف تكون لنا ثقة بما يبنى عليه؟ أما معونة الجدلي، فأن يبلغ إفادة فيه، فإن كان لا سبيل إلى معونته، فيكون قصارى علمنا بمبادئ العلوم قناعة، كأنا لا نجد سبيلا إلى تصديقها. وبالحقيقة ليس من هذا يبنى؛ بل هذه المبادئ هي المبادئ التي ليست بينة بأنفسها، ولها بيان، وعليها برهان؛ لكن ذلك في علم آخر. فأما في العلم الذي هي مبادئ له، فكما منها هو مبدأ أول له؛ فكيف يكون له فيه برهان؟ وإلا لكان له مبدأ آخر في ذلك العلم، فكان هو في ذلك العلم مطلوبا لا مبدأ؛ فيكون مع الجدل ينفع من هذه الجهة من حيث يقنع المتعلم من المشهورات الذائعة المشتركة، لتكون نفسه غير مشمئزة عن البناء عليه.

وقد جرت العادة في الأمثلة الموردة لهذا الموضع أن تورد قياسات عملت لإثبات مبادئ العلوم، ولتكن مبادئ للهندسة مثلا. فإذ إنها، وهي القياسات الحقيقية، الإنتاج لها، التي هي من صناعة الفلسفة الأولى - ولا تجد واحدة منها من مقدمة مشهورة غير صادقة، أو أكثرية كما يقولونه غير كلية - فإنك تجد اعتمادها على الصوادق. فهؤلاء قد وجدوا قياسات على المبادئ من مقدمات صادقة من الأوائل الأولى، ومع ذلك يقولون: لا نجد ذلك. ومع ذلك فما استعملوا فيها المشهورات من حيث هي مشهورة مشتركة، بل من حيث هي خاصة، وقالوا: إنا استعملناه من حيث هي مشتركة. فمن أحب أن يعلم ذلك تأمل شروحهم.

ثم صناعة الجدل ليست تحصل صناعة جدل - كما علمت - بأن يكون الجدل قادرا على إقناع كل مخاطب، بل بأن يفيد صاحبها قدرة على الإتيان بما يمكن في إثبات ما يحاول إثباته، أو إبطال ما يحاول إبطاله، حتى لا يكون التقصير وقع من جهته، حتى لا يقال: إنه لو قال كذا لكان الإقناع يحصل، وإذا قال كذا قصر عن الإقناع.

وليس ذلك أيضاً في كل شيء، بل في أكثر الأشياء؛ كالطبيب، فإن كونه طبيبا هو أن تكون عنده ملكة بفعل ما ينبغي أن يفعله في حفظ الصحة، ودفع المرض، حتى لا يقال: إنه كان ينبغي أن يفعل كذا، أو لا ينبغي أن يفعل كذا؛ ثم إن لم ينجع علاجه فما عليه. وكذلك الخطيب.

الفصل السادس

فصل (و) في الأجزاء الأولى للمقاييس الجدلية وهي الجنس والحد والخاصة والنوع والعرض

فيجب أن ننظر أن هذه الصناعة من أي الأجزاء تتقوم. وأول ما يجب أن ننظر فيه هو أبسط أجزائها؛ ثم نتدرج فننظر في التركيب الذي يليه؛ ثم ننظر في التركيب الثالث الذي يليه. وجميع ذلك لا من جهة الصورة، بل من جهة المادة. وأبسط أجزائها الأمور المفردة التي تؤلف منها المقدمات التي منها تؤلف قياساتها. وهذه تكون حدود المقدمات لا محالة؛ وذلك لأن القياسات الجدلية كسائر القياسات إنما تتم من مسائل عن مقدمات منها القياس، وتتوجه نحو نتيجة عليها القياس. لكنها تفارق التعليمات بأنها مبنية على المسائل، وتلك ليست مبنية على المسائل، بل على ما يتعين من طرفي النقيض بتعيين الحق.

وليست المسائل بالموضوع، إلا المقدمات؛ فإن المقدمات في القياس الجدلي السائلي تؤخذ بالطلب من المجيب، فتكون أولا مسائل؛ على ما علمت. ثم إذا تسلمت صارت مقدمات، فيكون القياس مبنيا على المسائل، ومؤلفا من المقدمات. أما مبنيا على المسائل، فلأن المسألة من حيث هي مسألة لا تكون جزء قياس، ولكن تكون أصلا يبنى عليه القياس. وإذا صارت مقدمة، كان منها القياس، لأنها جزء قياس. فالمقدمة قضية، كما أن النتيجة قضية، وكما أن المسألة قضية. إلا أن القضية إذا كانت مقصودة بالقياس العلمي سميت مطلوبا؛ وإن كانت مقصودة بالقياس الجدلي سميت وضعا. وذلك لأن المطلوب هو ما يطلب ليظفر به، فتحصل منه نفسه فائدة؛ وإنما تحصل منه الفائدة من حيث هو حق. وأما إذا طلب بالإثبات أو الإبطال لا من حيث الحق، فهي وضع ما، ودعوى يراد إثباته. فافهم من الوضع ما يشبه المفهوم من الدعوى.

وإذا كانت القضية مقرونة بمقابلها، مقرونا بهما حرف الاستفهام، أو مأخوذة وحدها، مقرونا بها حرف الاستفهام، سميت مسألة. فهذه الثلاثة موضوعها واحد، وما يتقوم موضوعها واحد، ويختلف الاعتبار.

فإن كانت المقدمة الجدلية ليست شخصية، فلا يجوز أن يكون المحمول فيها نوعا؛ لأن النوع إما أن يجعل محمولا على الشخص، أو على صنف تحته، فيكون حينئذ ليس نوعا للصنف، بل نسبته إليه نسبة اللوازم، كما علمت. فيكون حمل النوع من حيث هو نوع ليس بجنس، ولا شيء من اللوازم مخصوصا بوضع الشخص له. فلهذا القبيل، لا لما يطول فيه قوم، لا يؤخذ النوع في المحمولات الجدلية، بل الأولى أن يكون النوع مأخوذا في موضوعات الجدل.

ثم لا يخلو إما أن يكون المحمول مقوما ذاتيا، مقولا من طريق ما هو - لست أقول في جواب ما هو، إذ المقول من طريق ما هو كما علمت أعم - أو لا يكون. فإن كان ذاتيا، فإما أن يكون دالا على جزء من الذات، أو دالا على حقيقة معنى الذات. فإن كان دالا على حقيقة الذات فهو الحد، أو اسم مرادف. والاسم المرادف لا فائدة فيه، وليس هو بمحمول بالحقيقة، فبقي أن يكون الحد. وإن كان جزءا دالا على جزء من معنى الذات، فكله يسمى في هذا الكتاب جنسا، إذ كله مشترك في أنه مقول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو، كالحيوان للإنسان، وكالحساس له، فإن الحيوان مقول على الإنسان. وإن الحيوان مقول على الإنسان. وإن كان الإنسان مأخوذا وحده من طريق ما هو، وإن لم يكن في جواب ما هو، فإنه لا يلزم في هذا الكتاب مناقضة بفصل الجنس، وجميع ما أوردناه في الفن الأول، لأنه لا يفرق في هذه القسمة في هذا الكتاب بين الجنس والفصل، ولا أورد ما سميناه هناك جنسا على أنه شيء مباين للفصل، بل أخذ المعنى العام لهما وسمي جنسا. هكذا فعل المعلم الأول. وإذا كان كذلك، كان الجنس المحدود ها هنا أعم من الجنس والفصل المحدودين هناك، أو تكون القسمة ناقصة، والقضية كاذبة.

لكن الجنس والفصل معا مقولان من طريق ما هو - كما علمت - ويصلح أن يجاب بهما إذا سئل عن الشيء ما هو. على أن الجواب لا يتم بكل واحد منهما. ولا أحتاج أن أزيدك بيانا لهذا، فقد سلف. فإذن رسم هذا الجنس بأنه المقول على

كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو. وأنت تعلم أن الفصل لم يكن في حدودهم يخالف الجنس من جهة المقول على أنواع مختلفة، بل إنه من جهة أنه كان من طريق ما هو، فإذا كان من شأن الفصل، وأنه - كما صرح به في التعليم الأول حين علم البرهان - صالح أن يكون في جواب ما هو، فقد شارك الجنس في هذا الحد. فإذا كان حد الجنس هذا دخل فيه الفصل، ولم يمنع ذلك أن يكون هو مقولا في جواب أي شيء هو، من حيث هو مقسم، كما هو مقول في جواب ما هو، من حيث هو مقوم. ثم يكون الجنس الذي يباين الفصل بيانه بأنه ليس يصلح أن يقال في جواب أي شيء هو قولا أوليا. وأما الجنس المأخوذ ها هنا فهو أمر أعم من الأمرين.

وتبقى ها هنا في الفصول المساوية للأنواع الخيرة، فإن هذا الحد لا يقال عليها؛ وهذه القسمة لا تخرجها، فتكون القسمة كاذبة، فنقول: إنا إذا أخذنا في المقول في هذه الأشياء المقول بالفعل، تعسر وتعذر؛ وقد عرفت هذا فيما سلف. فيجب أن تأخذ المقول الذي من شأن تصوره أن لا يمنع إيقاع الشركة فيه. وإن منعه، فإنما يمنعه لمعنى زائد عليه، فإنه بهذا يكون كليا، وكما علمت من أمر الشمس والقمر، وغير ذلك فيما سلف. ثم قد علمت أن الفصول كيف هي، وأنها زوائد تلحق الجناس لا تدخل في تقويمها؛ فنفس تصور الفصل كالناطق لا يمنع أن يوقع خارجا عن الجنس، كما نفس تصور الشمس لا يمنع أن يوقع على غير الشخص المشار إليه وخارجا عنه. فإن معنى الناطق - كما علمت - شيء غير معين له قوة كذا وكذا؛ فلا يمنع الذهن أن يكون هذا المعنى مقولا على جسم ليس حس وتغذ، وحركة بإرادة، وبالجملة ليس له حد الحيوان، كما يقوله قوم في الأجرام السماوية. بل إنما يمنع هذا - إن منعه - أمر من خارج. فإذا كان كذلك، فهو في مجرد طباعه مقول في القوة، ممنوع من ذلك بأسباب أخرى ليس نفس كونه ناطقا. كما أن المتصور من الشمس صورة كلية في نفسها، مقولة على كثيرين، ولكنها ممنوعة لأسباب غير نفس تصورها. وليست هذه القوة بحسب الموجود، بل بحسب التصور في الذهن. فإذا اعتبرت هذا الاعتبار سلم حد الفصل، بل جرى على الواجب الأوجب.

وإنما أخرنا هذا البيان في الفن الأول، لأن مقدم ذلك الفن لم يكن ممن يذهب هذا المذهب، وأن حيث نحاذي فيه التعليم الأول، فيجب علينا أن ننبه على الصواب الذي كان القصد متجها عليه ليزول التشكك، وتنحل الشبهة.

هذا، وأما العرضيات فإما أن تكون خاصة بالشيء مساوية له، وإما أن لا تكون ويسمى جميع ما ليس خاصة مساوية في هذا الكتاب عرضا عاما، وإن كان لا يوجد مثلا في نوع غير النوع الواحد إذا لم تعم أشخاصه. وقد علمت أن هذا العرض نعني به ما نعني بالعرض المقابل للجوهر بوجه ما؛ وهذا أمر قد بان لك فيما سلف. فهذا العرض هو عرض غير مساو. ولم يكن هذا العرض الذي في "إيساغوجي"، وإن كان، فلم نذهب إليه في تعليمنا إياك هناك. ولا نمنعك أن تجعل القسمة هناك على هذا القبيل، وقد أومأنا إلى ذلك هناك. وإذا وقعت قسمتك على هذه الصفة، فقد حصلت المحمولات أربعة لا غير: حدا، وجنسا، وخاصة، وعرضا. فإذن كل إثبات وإبطال في المطالب؛ فإنما يتوجه إلى أحد هذه.

فأما الحد فهو قول دال على ما به الشيء هو ما هو. وقد تحققت هذا فيما سلف؛ وعلمت مما تحققته أنه لا يلزم عليه قول من قال: إن حد الجنس إذا كان محمولا في مقدمة لم يكن حداً للموضوع، وكان قولا، إذ كان مفصلا، وكان دالا على ما هو الشيء.

على أن قوما قالوا: إن قولنا "دال على ما هو" غير قولنا "دال على ما به الشيء هو ما هو"؛ فإن الجنس دال على ما هو؛ وأما على ما به الشيء هو ما هو، فليس دالا؛ إذ ليس يدل على كمال ماهية الشيء؛ وعلى فصله الذي هو به ما هو؛ فإن كان هذا حقا، فسيكون قول الجنس على هذا المذهب ليس دالا على ما به الشيء هو ما هو. إلا أني كلما أردت، بل واجتهدت أن أعلم ما الفرق بين طلب ما هو، وبين طلب ما به الشيء هو ما هو، حتى أجد الفرق بين ما يصلح لجواب هذا، وبين ما يصلح لجواب ذلك، تعذر علي كل التعذر، ورأيت هذا الكلام نوعا من التكلف.

وأما اعتراض من يعترض: إنكم بقولكم هذا قد حددتم الحد، ولو كان للحد حد، لوجب أن يكون لحد الحد حد آخر؛ ويتسلسل الأمر إلى غير النهاية. فقد

أجيب عن ذلك بقول لست أقنع به؛ وهو أنهم قالوا: إنا حددنا الحد المطلق دخل فيه الحد نفسه، فلم نحتج أن نحد مرة أخرى.

وأما أنا فأقول: ليس حدي للحد المطلق، هو حدي لحد الحد بالفعل؛ إذ ليس الحد المطلق هو حد الحد، وإن كان حدي للحد المطلق حدا مني بالقوة لحد الحد، إذ حد الحد حد، لكنه ليس بالفعل. وإن كان حدي للحد المطلق حدا مني بالقوة لحد الحد، إذ حد الحد حد، لكنه ليس بالفعل. فإن حد حد الحد ليس هو قولا دالا على الماهية كيف كان، بل قولا دالا على ماهية الحد. كما أن حد حد الإنسان ليس أنه قول دال على الماهية كيف كان؛ بل إنه قول على ماهية الإنسان. لكنني إذا علمت حد الحد، قد يسهل علي بذلك أن أحد حد الحد؛ لأن حد حد الحد لفظ مؤلف من جزأين كل واحد منهما حد. فإذا حصل لي حد أحد الجزأين، حصل لي حد الجزء الآخر، فحصل لي حد الجملة؛ لأنه مؤلف من حد الجزأين. فكان يجب أن يقولوا: إن إعطاءنا حد الحد المطلق يسهل السبيل إلى ذلك، لا أن يقولوا: إن ذلك نفس إعطائنا لحد الحد، ظنا منهم أنه يجب أن يتحرزوا عن وقوع ذلك إلى غير النهاية، وأنهم إذا قالوا ما قالوا فهو الذي يتخلصون به عن الذهاب إلى غير النهاية. وليس يلزمهم ذلك حتى يطلبوا التخلص منه؛ بل يجب أن يقولوا للقائل: "إنه إن كان للحد حد، فيكون لحد الحد حد" أن هذه المقدمة إذا عنيت بها أنه إذا حد الحد بالفعل حتى حصل قول يدل على ماهية الشيء، كان لحد ذلك الحد حد بالفعل مرة أخرى أيضاً مفروغ منه، فلا نسلم هذا لك فإنا إنما حددنا شيئا واحدا بالفعل. وإن عنيت أنه يلزمنا أن ذلك أيضاً، فليس يلزمنا أن نحد شيئا، بل إن شئنا فعلنا؛ وإن شئنا لم نفعل. بل كثير من الأشياء يسهل علينا تحديده فلا نحده. ولو كنا نحد شيء لكان ما يقولونه كاللازم؛ ولكنا نحتاج أن نحد الحد ثم حد الحد، وكذلك حتى نذهب إلى غير النهاية. بل إذا صرنا بحيث يمكننا إن شئنا أن نحد بقانون لنا، اقتصرنا عليه ولم نحتج أن نحد بالفعل فربما كان لنا قدرة على تحديد أمور بلا نهاية من قانون واحد، كتحديد الأشكال من قانون تعديد الأوضاع؛ حتى نقول للمثلث إنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع؛ ونقول للمربع إنه شكل يحيد به أربعة أضلاع، فلا يلزمنا تشنيع القائل إنكم تذهبون في ذلك إلى غير النهاية، فإن

ذلك بالقوة لا بالفعل. فليس إذا علمنا القانون الكلي بالقوة القريبة من الفعل؛ وسهل علينا التحديد سهولة ما هو كالواقع، كنا قد حددنا ذلك كله بالفعل.

وأما إن عنى السائل بقوله: فلحد الحد حد أن ذلك أمر في القوة، فنسلم له أنه أمر بالقوة، ويجوز استمرار ذلك إلى غير النهاية. ولا يلزمنا خُلْف ولا محال إذا سلمنا أن أمورا بالقوة لا نهاية لها.

وأما أن هذا الذي نسلم له، هل هو حق في نفسه أم لا، فإنا نقول إنه حق؛ فإن للحد حدا بالقوة إذا أخرج إلى الفعل، كان حدا له وهو أنه قول دال على ماهية الحد. ولهذا أيضاً بذلك الشرط حد؛ وهو أنه قول دال على ماهية حد الحد، وكذلك هلم جرا.

وكما أن الإنسان يدل على الحي الناطق المائت، وهو اسم يدل على ما يدل عليه ذلك القول، فإن سميناه من حيث إنه دال على ذلك الاسم باسم فسميناه بَ؛ حتى كان بَ اسما لشيء هو اسم الحي الناطق المائت، كان لنا أن نفعل ذلك، ولا يكون مدلول ذلك الاسم وهو بَ هو مدلول الإنسان، فإن مدلول الإنسان هو المعنى نفسه، ومدلول ذلك الاسم، وهو بَ، هو لفظة الإنسان من حيث يدل على الإنسان ثم كان لنا أيضاً أن نسمي بَ؛ من حيث هو يدل على لفظة الإنسان باسم لا يكون معناه لفظة الإنسان باسم كما لم يكن بَ معنى الإنسان فسميناه جَ؛ حتى تكون جَ تدل على ما هو اسم اسم الإنسان، فكان لنا أن نفعل ذلك إلى غير النهاية ولكنا لا نفعل ذلك؛ لأنه لا فائدة فيه، لأن القانون فيه ظاهر، لأنه ليس إلا صيغة تتردد وتتكرر فيكون لها بالتركيب حكم متناول عن قريب. فهذا حد الحد ورسمه أنه: قول يقوم مقام اسم؛ أي في الدلالة على الجوهر.

وأما قول يقوم مقام قول، فذلك إنما يكون إذا كان أحد القولين يجهل من ألفاظه لفظة، فيؤخذ حده فيكون ما يجتمع بأخذ حد اللفظ في المجهول في القول قولا آخر، يدل على مدلول الأول.

وأما الجنس فما علمت.

وأما الخاصة فهو محمول ينعكس على الموضوع من غير دلالة على ماهيته.

وأما العرض فإنه الذي يجوز أن يكون لطبيعة الموضوع وأن لا يكون، أي الذي تتقوم دونها طبيعة الشيء؛ ثم يمكن أن تعرض - وإن كان لكليه وتلزمه - وأن لا تعرض، بل تفارق؛ إذ هو كلي ليس هو أحد الثلاثة، على ما علمت.

والذي قيل من أن العرض، وإن كان لا يفارق موضوعا ما فإنه قد يوجد في موضوع آخر ويفارقه، وأن الفُسطة وإن لم تفارق الأنف فقد تفارق ما هو في طبيعة الأنف فلا توجد، فهو قول لا ينجي عن النقض إذا نوقض ما يقولونه بأعراض شأنها أن تلزم ما تعرض له، مثل مساواة الزوايا لقائمتين فإنه عارض بالقياس إلى الحد الزوايا، وإلى قائم الزاوية، ومتساوي الساقين، وغير ذلك، إذ هو كلي ليس بجنس، ولا حد، ولا خاصة، وإن كان خاصة لجنسها وهو المثلث؛ ومع ذلك فإنه لا يفارق.

وكذلك لا يجب أن تلتفت إلى ما يقال من أن العرض إما أن لا يحفظ موضوعه بالكيف؛ بل يشتد ويضعف، وإما أن لا يحفظه بالعدد بل يختلف في موضوعات لا يستوعبها، فليس كل عرض كذلك. ونقول: يشبه أن تكون قسمة التعليم الأول للمحمول هو إلى ثلاثة: إلى جنس، وخاصة؛ وعرض؛ كأنها تعود فتقسم الخاصة إلى حد، وإلى ما يقال له خاصة الخاصة، فتكون الخاصة في التعليم الأول تدل مرة على معنى أعم، ومرة على معنى أخص. فأما المعنى الأعم فكل محمول مساو، وأما الأخص فكل ما لم يكن من جملة ذلك مقوما. وقد علمت أن مثل هذا كثير.

ثم الأخص يدل على معنيين: أحدهما الرسم، والآخر الخاصة المعروفة في كتاب "إيساغوجي". فإن حد الخاصة ها هنا التي هي بالحقيقة تقع على الرسم وعلى الخاصة المعروفة، فإن كل واحد منهما محمول منعكس؛ لكن أحدهما قول، والآخر مفرد.

ولما ثُلِّثت في التعليم الأول، عنى بالخاصة ما يعم الحد، والرسم، والخاصة التي هي إحدى الألفاظ المفردة. ثم لما رُبّعت القسمة عنى بالخاصة ما يعم الرسم والخاصة المفردة. ولم نشتغل ها هنا بالخاصة المفردة؛ إذ لا فائدة ها هنا في النظر في المفردات المطلقة التي لا تركيب فيها بوجه، من حيث هي كذلك؛ فإن ذلك في المبادئ؛ وحيث يجب أن نتكلم في البسائط.

وأما ها هنا، فالغرض أن نتكلم في المحمولات؛ ولا تختلف أحوالها بحسب هذا البحث من جهة البساطة والتركيب؛ فقد صارت لفظة الخاصة تدل تارة على معنى عام وهو الذي يعم الحد والرسم والخاصة المشهورة في "إيساغوجي"؛ وعلى معنى أخص من الجميع، وهي التي تذكر في كتاب "إيساغوجي"؛ وقد تركت ها هنا.

الفصل السابع

فصل (ز) في كيفية الانتفاع بالمواضع المعدة نحو هذه الأمور وكيفية اعتبارها في المقولات

فهذه هي الأمور التي تجعل محمولات المسائل؛ وإليها يتوجه الإثبات والإبطال. فمنها ما إثباته أسهل ومنها ما إثباته أعسر. وجميع ما إثباته أسهل فإن إبطاله أعسر؛ وجميع ما إثباته أعسر فإن إبطاله أسهل. وكل ما يحتاج في إثباته إلى إثبات شرائط فيكفي في إبطاله إبطال شرط. والحد يحتاج في إثباته في الجدل أن يثبت أنه موجود، ويثبت أنه مقوم ذاتي؛ ويثبت أنه مساو، ويثبت أنه هو الاسم في المعنى، أي أن المدلول به هو المدلول بالاسم.

وأما في البرهان فلا نحتاج أن نثبت أنه موجود، بل لا يمكن، وقد علمت هذا. وذلك لأن الحدود في الجدل قد تكون لا بالحقيقة، بل بحسب الشهرة، وربما لم يكن ما ظن حدا بحد، بل ربما لم تكن جملة بحق، ولكن تحتاج في البرهان إلى إيضاح شرط زائد، وهو أنه يكون مع المساواة في العموم مساويا في المعنى حتى يكون حدا تاما. وقد علمت كيف هذا. ويمكن أن لا يكون هذا غير محتاج إليه في الجدل.

وأما الجنس فيحتاج أن يثبت في الجدل أنه موجود، ويثبت أنه مقوم، ويثبت أنه أعم. والخاصة تحتاج أن تثبت أنها موجودة، وأنها مساوية، وأنها ليست في الجوهر. والعرض يحتاج أن يثبت أنه موجود، وأنه غير مقوم، وأنه غير منعكس.

لكن من عادة الناس أن يقولوا: إن الحد يحتاج فيه إلى كل ما ذكر، وإن الجنس يحتاج فيه إلى الوجود والتقويم، وإن الخاصة يحتاج فيها إلى الوجود والمساواة، وإن العرض يحتاج فيه إلى الوجود فقط. وأما الطريق الذي أشرت إليه أولا يجعل الحد أصعب إثباتا من الآخر، وذلك من جهة كثرة ما يجب أن يراعى فيه، ويجعل عدد ما يعتبر في العرض والخاصة والجنس متقاربا بعضه لبعض. وأما الطريق المشهور فيوجب أن يكون أن العرض يسهل إثباته حدا ويصعب إبطاله حدا، والحد يصعب إثباته حدا، ويسهل إثباته المطلق. إلا أنه ليس يعجبني هذا المذهب، ولا المعلم الأول يصرح به، بل يقول: إن في جميع المباحث والمواضع التي لغير الحد مواضع لما ينتفع به في الحد. فإن ما يحتاج أن يقول في العرض من طريق الإثبات، قد يحتاج إليه في إثبات معنى الحد المحدود إلى أن يبين أنه حد وأن ما يحتاج أن يقال في الخاصة من طريق ما هي مساوية فيحتاج أن يقال في الحد. وما يحتاج أن يثبت به الجنس من طريق ما هو جوهري يحتاج إلى مثله في الحد.

وأيضاً فإن إثبات الجنس نفسه محتاج إليه في إثبات الحد، فإن أبطل واحد من هذه بطل به الحد، فيكون مشاكلا لهذه، ومشاركا إياها في ضرب من الضروب، فجرت لفظة "جميع" و"كل" على السبيل التي دللت عليها، فظن أن "جميع" على سبيل عموم العدد، ونسي أن في كل باب بحثا خاصا، حتى في العرض، كأن العرض ليس يحتاج إلى خاص بحث، ذلك البحث مقابل للبحث عما يجب أن يبحث بعد الوجود من حال الجنس، وكأن الشيء إذا كان موجودا كفى ذلك في كونه عرضا.

وبالحقيقة فإن الذي أجرى عليه الأمر في باب العرض يوهم أن كل ما صح وجوده لشيء فهو عرض، ولكن يشبه أن يكون إنما اقترب فيه على مواضع الإثبات، فإن العرض إنما يجب أن يبحث عن معاينة الإثباتية الوجود للشيء.

وأما أنه غير مقوم، فهو إثبات معنى سلبي، فلذلك لم يبلغ من قدر هذا المعنى المحتاج إلى إثباته للعرض دون إثباته للحد والجنس إلى إفراد باب. بل جميع النظر في إثبات العرض في باب واحد. لكنه لزم من جهة النظر في الحد النظر في الهو هو، وإيراد مواضع الإثبات والإبطال في باب الهو هو، وكذلك النظر في كذا

وكذا واحد أو ليس بواحد؛ واهتم بالنظر في باب الأولى والأحرى، لأن العرض كما قد يقبل الأشد والأضعف، وتكون بعض الأشياء التي من شأنها أن تشترك أولى بعرض من بعض. ولا كذلك فيما هو جنس، أو حد، أو خاصة. ولأن عمدة كل ما تفيده صناعة الجدل من حيث هي صناعة الجدل طريق الأولى والأحرى. وقد يشكل في كثير من الأمور، وإن لم تكن عرضية، هل هي موجودة لشي أو ليست، فيستعان بطريقة الأولى والأحرى، فيجعل البحث عن ذلك جاريا مجرى العرض، فإن الذاتي من حيث علمت ذاتيته لا يشك في وجوده لما هو موجود له، بل كل ما قنع منه بالوجود لم يبل بأن يجري مجرى ما يعرض. وعلى أن اعتبار الأخلقية للشيء إنما هو بحسب نسبته إلى شيء. وكل نسبة عارضة تعرض من هذه الأسباب إن زيد باب البحث عن أنه هل كذا آثر وأولى بشيء، ورسم الباب بباب الآثر، فزادت مواضع في الهو هو ومواضع في الآثر، وخصوصا إذا كان النظر في الأولى والأحرى والآثر أشبه نظر بما يراد به الإقناع.

ومع هذا كله فإن الخاصة أضيفت إلى الحد، وجعل الجنس والفصل في باب واحد لاشتراكهما في الذاتية والتقويم، فانحلت المباحث عن المواضع إلى مواضع الإثبات المطلق ومواضع العرض؛ ومواضع الآثر، ومواضع الجنس، ومواضع الفصل، ومواضع الخاصة، ومواضع الحد، ومواضع الهو هو. فإذا أعطيت هذه المواضع فقد أعطيت المواضع كلها. ثم تحتاج أن تعطى القانون في استعمالها عند المحاورات الجدلية. ولكن بالحري أن يكون لنا معنى الهو هو محصلا، فنقول: إن الهو هو يقال على طريق الاختصار والرسم على معان ثلاثة: فيقال هو هو لما يشارك شيئا في معنى عام جنسي، كما يقال إن الإنسان هو هو الفرس في أنه حي. ويقال في معنى عام نوعي، كما يقال إن زيدا هو عمرو بالإنسانية. ويقال على معنى خاص شخصي، كما يقال إن زيدا هو هذا الأبيض.

وكل ما يقال فيه هو هو فيه اثنينية ما أولا بوجه، ثم ترد إلى وحدانية. فأما الاثنينية في هو هو بالمعنى الجنسي، وهو هو في المعنى النوعي فمفهوم؛ والوحدة أيضاً مفهوم. أما في المعنى الشخصي فقد تكون الاثنينية بالعرضين، والوحدة بالموضوع، كقولنا: البناء هو الكاتب. وقد تكون الاثنينية بالموضوع، والعرض

والوحدة بالمجتمع الذي يتناول بالإشارة جملته، مثل قولنا: زيد هو هو هذا الكاتب. وربما كانت الكثرة بحسب اسمين، والوحدة بحسب المعنى، وهو أولى ما يقال له هو هو، إذ لا غيرية فيه في المعنى، كما يقال: الإنسان هو هو البشر.

وربما أشكل في الشي الواحد أمر هو هو، فظن أنه بالشخص، وإنما هو بالنوع والسبب فيه أن الكثرة بالنوع قد تكون فيه ظاهرة بالفعل، وقد تكون خفية بالقوة. فحيث تكون خفية تؤخذ على أنها ليست واحدة، مثال ذلك أن المياه المفرقة في أوعية شتى، لا يشكل من أمرها أنها ليست واحدة بالعدد، وأن وحدتها بالنوع. لكن المياه المتصلة السيلان، الخارجة من عين واحدة جراوة، فمن حيث إنها تفترق بالمواضع المختلفة التي تمر عليها وتحاذيها، يعقل من أمرها التفرق، ومن حيث اتصال بعضها ببعض وتشابهها في الجزئية، اللذين هما تشابه فيها بعد النوع يظن أنها واحدة، وليست أجزاء الماء الجاري التي بهذه الصفة واحدة. وكيف يكون الماء الواحد موجودا في جزء من الأرض دون جزء، واقعا في موازاة شيء واحد وغير واقع، بل هذه كثيرة بالعدد واحدة في النوع، فهو هويتها ليست بالعدد بل بالنوع.

ولست أعني أنه إذا كان جملة السائل لا يعرض لأجزائها افتراق بمثل ما ذكرته يكون كثيرا بالعدد، بل أن يكون على ما قلت. فإن الماء المتصل الذي لا خلاف في أجزائه يكون واحدا بالفعل، سواء كان كثيرا أو قليلا، وسواء كان متحركا أو ساكنا. ولو كانت نفس الحركة منقسمة لكانت تقسمه دائما إلى متحرك ينقسم دائما إلى متحرك، فكان سيكون ها هنا كثرة أجسام وبالفعل لا نهاية لها، وهذا محال. ولكن يجب أن تؤخذ الأجزاء على الصفة المذكورة.

وأحق ما يقال له هو هو، من جملة ما عددناه، هو ما يكون بالعدد؛ ومن الذي بالعدد ما تكون الاثنينية فيه بالاسم، وتكون الوحدة في تمام المعنى، وهي التي تكون هي هي بالحد. ثم ما يكون بالخاصة، كقولنا: إن الإنسان هو الضحاك، أو قابل العلم؛ وإن النار هي المتصعدة إلى فوق؛ ثم ما بالعرض.

ولكن لقائل أن يقول: إن الإنسان والحيوان الناطق واحد بالنوع، والإنسان والضحاك أيضا، وسائر ما مثلتم. فنقول: ليس كذلك، بل الواحد بالنوع شخصان تحت نوع واحد؛ وليس كذلك حال الإنسان والحيوان الناطق والضحاك، بل الذات

التي للإنسان هي التي للمحدود بالحيوان والناطق؛ والموضوع الذي هو الإنسان هو بعينه الذي يقال له الضحاك، فيصير الإنسان من حيث هو يعتبر هذا الاعتبار كذات واحدة بالعدد، وإنما تصير كلية بالقياس إلى الكثرة التي تحته.

وأما أن الاسم والعرض قد يقعان موقع هو هو، فيدل عليه أنا إذا التمسنا من خادم لنا أن يدعو إلينا صديقا حاضر محفل، قلنا: ادع إلينا ذلك الجالس الوسيم، فيدعوه؛ فتكون ذات ذلك الصديق هو هو الجالس الوسيم. وقد تدخل في باب الهو هو بالعرض ما يكون هو هو على سبيل المناسبة، على أحد وجوه المناسبات التي نذكرها بعد.

فهذه هي المباحث المفروضة للمطالب. والدليل على ذلك أن كل محمول إما أن ينعكس على الموضوع، أو لا ينعكس. فإن انعكس، فهو إما دال على الماهية، فهو حد؛ أو غير دال عليها، فهو خاصة. وإن لم ينعكس، فهو إما مقول من طريق ما هو، فهو جنس أو فصل؛ أو غير مقول، فهو عرض. فكل محمول يطلب إثباته، فهو أحد الأربعة. وقد يطلب لا إثباته، بل إنّه هل هو حد، أو هل هو جنس، وما أشبه ذلك. ولا تختلف الأربعة من حيث الطلب الأول، وإنما تختلف من حيث الطلب الثاني.

وأنت تعرف أن كل طلب فيرجع إلى شيء من هذا بالاستقراء. فإن قولنا: "هل النفس جوهر"، طلب للجنس؛ وقولنا: "هل الإنسان قابل للعلم"، و"النار متصعدة بالطبع إلى فوق"، طلب للخاصة؛ وقولنا: "هل النفس عدد متحرك لذاته"، طلب للحد؛ وقولنا: "هل العالم محدث" طلب للعرض اللازم.

ويجب أن تمتحن هذه الأمور المذكورة في المقولات المعلومة؛ فإن في كل واحد منها شيئا هو جنس، وشيئا هو فصل. فإن الفصول الجوهرية قد علمت أنها جواهر، وكيف هي جواهر. وفصول الكيف، كمثل ذلك، قد تكون كيفا، على ما علمت. وربما كانت الكيفية فصلا، ولكن لمقولة أخرى غير الجوهر. وبالجملة فقد نجد في كل واحد منها فصلا، إما أن يكون لشيء داخل في بابه، أو لشيء آخر. وكذلك قد يكون في كل واحد منها ما هو خاصة. فأما في الجوهر، فإنه قد يخص الإنسان الضاحك، كما يخص الضاحك الإنسان؛ فإن الإنسان ليس جنسا للضاحك،

ولا فصلا، ولا نوعا يكون الضاحك شخصه، ولا عرضا، بل هو خاصة له تدخل في حده لا كما يدخل الجزء بل كما يدخل الخارج. وعلى ما علمت، وتحققته سالفا. وأما وجود الخاصة من المقولات الأخرى، فكما تعرفه، ولا نحتاج أن نبتدئ تعريفه. والعرض قد يكون في كل واحد منها، وذلك ظاهر في جميعها. وأما الجوهر، فقد يحمل على شيء من الأشياء حملا على سبيل أنه عارض له، كما يحمل الحيوان على المتحرك من حيث هو متحرك، فتكون نسبته إلى المتحرك ليس نسبة شيء غير العرض، أعني العرض الذي هو أحد الخمسة الذي هو العرضي دون العرض الآخر.

وأيضاً فإن المحمول في المسائل يكون إما جوهرا، أو ما يدخل في الجوهر مما ليس بجوهر، كما علمت؛ وإما أحد التسعة الأخرى، إما بالقياس إلى الجوهر، وإما بالقياس إلى حد الشيء. فإن العرض له حد يدل على ماهيته، وله أيضاً مع لواحق داخلة في الحد، وهي أعراض ما. وذلك لأن العرض قد يعرض للعرض عروض الذي هو أحد الخمسة، فيكون بسيطه عرضا بمعنى العرض الذي بإزاء الجوهر، ويكون مركبه شيئا ذا ذلك العرض. وربما لم يكن إلا عرضا أعني بحسب ما يلزمه، وعلى ما علمت. وكل واحد من هذه الأجناس كما علمت، فإنما يدل من طريق ما هو لا على كل شيء؛ بل على ما هو جنسه، فهو داخل فيه بالذات. وإما على ما هو خارج عنه فقد يكون غير دال على ماهيته بل عارضا.

فهذه الأربعة تطلب في هذه العشرة. وكل واحد من هذه العشرة إنما يكون الجنس منه جنسا لما هو في مقولته. وأما العارض منه، فقد يكون عارضا لما ليس في مقولته؛ حتى إن الجوهر يكون عارضا لغيره؛ كالإنسان للمتحرك، وقد يكون عارضا لما في مقولته كالكم المنفصل يعرض للمتصل، وبالعكس. فإن كل مقولة إذا وجدت في غيرها كان على سبيل العارض لها، وإنما يقوم تقويم الجنس ما هو موجود فيها. وإذا سئل عن هذه العشرة: أو عن شيء منها هل هي موجودة أم لا، فيكون الموضع النافع فيه موضع الإثبات المطلق، وإذا سئل عنها هل هي جنس، أو فصل، أو خاصة، أو عرض، فيكون الموضع النافع فيها هو الموضع الخاص بذلك الباب. ونقول: إن اعتبار هذه الأحوال إنما هو بحسب المطالب، أي الدعاوى في

القضايا الجدلية. وذلك لأن هذه المحمولات إنما حددت لتعد نحوها المواضع، والمواضع إنما تعد نحو الإثبات والإبطال. والإثبات والإبطال إنما يتوجه نحو الدعاوى؛ فإن المقدمات الجدلية من حيث هي مقدمات جدلية، وليست دعاوى منصوبة، لا ينفع النظر فيها من حيث محمولاتها أحد هذه المحمولات. وأما البرهانية، فمعرفة نسبة المحمولات إلى الموضوعات النحو من النسبة التي لها نافع جدا، فإن ذلك يحقق أحوالا من أحوال الصدق والكذب، بل حال المناسبة مع المطلوب. وأما المقدمات الجدلية، فالمعتبر فيها التسليم المشترك أو الخاص على أي نسبة كانت الحدود، فإن ذلك لا يتعين له حكم بأن يكون المحمول شيئا أو غيره. وأما محمولات الدعاوى، فإن اعتبارها من حيث هي أحد المذكورة نافع في باب ارتياد الموضع المثبت أو المبطل لها.

الفصل الثامن

فصل (ح) في تفصيل المقدمات المشهورة الجدلية والمطلوبات الجدلية

لكنه يلزمنا أن نعرف كيف نستنبط المواضع. وقبل ذلك فيلزمنا أن نحد المقدمة الجدلية التي هي جزء قياس جدلي، والمطلب الجدلي الذي هو أحد طرفي النقيض فيما يسوق إليه القياس الجدلي، وهو للمجيب ما ينصره ويحفظه، وللسائل مقابله، وهكذا يجب أن تفهم هذا الموضع من التعليم الأول، لا كما ظن من أنه يعني بهما شيئا واحدا بالفعل أو بالقوة جزء للقياس الجدلي. أما وهو ما هو بالفعل فإذا استعملت مقدمة، وأما بالقوة فإذا أخرجت على جهة السؤال كي يتسلم؛ فإن هذا غير موافق للغرض.

والمقدمة تؤخذ في التعليم الأول حين تحد على أنها مسألة، إذ لا فرق يعتد به بحسب الغرض الذي في هذا الموضع بين أن يقال مقدمة، أو يقال مسألة؛ كما علمت فنقول: إنه ليس يمكن أن تكون مقدمة جدلية إلا مشهورة مطلقة، أو متسلمة؛

فإن العاقل لا يعمل قياسا من مقدمة مجهولة في المشهور، أو مضادة للمشهور، ولا عن غير متسلمة عند المخاطب. وبالجملة ما لا يقول به أحد، فإن سعيه يكون باطلا، لأن ما لا يوضع منه شيء لا يكون عنه لزوم لازم. لأن الخصم يقول: إنما يلزمني هذا إن وضعت وسلمت. وأما إن لم أسلم فلا يمكنك أن تلزمني شيئا. فإذن المقدمة الجدلية، هي الذائعة أو المتسلمة، وبالجملة ما يراه أحد.

وأما المطلب الجدلي، فليس أيضاً يصلح أن يكون كل شيء؛ فليس كل مطلب جدليا. فإن الأمر الذي لا يشك فيه أحد من الناس، ولا يختلفون فيه، هو غني عن الإثبات؛ ومن يحاول نقله بالقياس، فهو أهل أن يضحك منه. وهذه هي المقدمات المشهورة المطلقة، فأمثالها لا تكون مطالب جدلية إلا بالقياس إلى المغالطين في الجدل.

وأما المشهورة الغير مطلقة، وهي التي فيها خلاف ما، أو موضع شك، إذ لا اتفاق على قبولها، فللجدلي أن يبحث عنها، وأن يقيس على طرفي النقيض فيها. والمقدمة الجدلية المطلقة هي المتسلم المطلق الذي بحسب إنسان ما، بل هو متسلم من الجمهور، أو العلماء أو أهل النباهة، بعد أن لا يكون المتسلم عن أحد الثلاثة بدعة منافية للمشهور. وبعد ذلك فما ينبه عليه ويكسب له الحمد، إلحاقه بمشهورات أخرى إلحاقا مشهورا على سبيل التالي للمقدم، بأن يكون له مع المشهورات مناسبة إذا دل عليها كان وجوب عن حمده عن ذلك مقبولا، لظهور مناسبته للمشهور على الجهة التي ينتقل الذهن عن المشهور إليه بسرعة انتقالا في المشهور، وإن لم يكن انتقالا واجبا بحسب الحق - وهذه هي التي تشتهر بالقرينة - ولا كان الانتقال انتقالا عن قياس إلى نتيجة بل كان على سبيل تنبيه وجوب حمد شيء واستحقاقه للقبول في نفسه، لا أنه لزم عنه لزوم المجهولات التي تصدق بالقياس.

وبالجملة فإن ذلك التقرين يُنبه لا على صدق تلك المقدمة والتزامها، بل على أنها مستحقة لاعتراف الحامد بها، كأنها كان يجب أن يفطن لها قبل هذا التنبيه بالقرينة، وأن يقال بوجوبها من نفسها.

وأما النتيجة فإنها بعد اللزوم يكون متحققا منها أنها مجهولة في نفسها، وإنما عرفها للقياس، فهي الآن معروفة؛ وفيما نحن فيه لا تكون كذلك، بل يكون الانتقال يقضي فيها بأن من حقها أن لا تجهل أبدا ولا تنكر.

وأيضاً المقدمة الشنعة المضادة للمشهور، والمقابلة التي ليست بمشهورة أيضاً، تكون جدلية من وجه إذا قدمت على سبيل التناقض بأن تنتج عن نقيض المطلوب بالقياس، ثم تجعل مقدمة في إبانة أن ما أنتج ذلك الشنع، فهو شنع. وهذا بطريق قياس الخلف.

ومن قبل ما نحن فيه جميع المقدمات والآراء الذائعة في الصناعات، فإن من الآراء الموجودة في الصناعات ما يذيع ويشتهر. فأما مثال اللواتي تحمد بالنقل، فمثل أنه إذا كان مشهورا محمودا أن العلم بالمتضادات واحد، فذكر هذا، واتبع، فقبل. وكذلك الحس بالمتضادات واحد، صار هذا محمودا، وروي أنه واجب الإقرار به؛ وذلك لأن مشابهة العلم للحس ظاهرة جدا وكذلك إذا لم تكن مشابهة، بل مقابلة لإيجاب مقابلة الحكم، مثل أنه إذا كان مشهورا أن الإحسان إلى الأصدقاء واجب، فإن لا يساء إليهم واجب. وهذا هو إن أخذنا نقيض مقابل الإحسان، فأقمنا مقامه، أو قلنا: إن كان محمودا أن الإحسان إلى الأصدقاء عدل، فمحمود أن الإساءة إلى العداء عدل. وهذا هو إن أخذنا شيئا وألفنا بينه وبين شيء، وحكمنا بحكم، فجعلنا مقابل الشيء الأول لمقابل الشيء الثاني بذلك الحكم. وسيظهر لك بعد أن هذا أمر واجب في نفس الأمر أو ليس بواجب، إلا أنه وأمثاله محمود.

فهذه هي المقدمة الجدلية المطلقة، ويشترك في استعمالها السائل والمجيب. فإن المجيب يستعمل المشهورات، ولا يلتفت - على ما علمت - إلى ما يسلمه أو لا يسلمه السائل. وأيضاً فإن السائل إذا استعمل المشهورات، لم يحتج إلى التسليم في أكثر الأمر. فإن حال المشهورات في الجدل حال الأوليات في البرهان؛ فكما أن الأوليات يستعملها المبرهن من غير حاجة إلى أن يطلب قياس على صدقها، كذلك المشهورات يستعملها الجدلي في الجدل من غير أن ينزل عن درجة الشهرة المطلقة والتسليم المطلق، إلى التسليم المحدود بالمسألة عنها ليتسلم، كأنها مشكوك فيها،

وكأنها معرضة لأن يقع فيها شك. وربما ضر السائل ذلك، فإنه يحرك المجيب إلى أن يتنبه لأن لا يسلم المشهور الذي ينفع السائل، فإذا أخذه أخذ واقتضبه اقتضابا، وكأنه أمر بيّن، كان أقرب إلى التسليم، ويكون كأنه قد تسلمه بالقوة، وإن لم يكن تسلمه بالفعل. فما كان من ذلك مشهورا مطلقا، فحاول المجيب أن لا يسلم له، لم يلتفت إليه؛ بل ربما سخر بالمجيب، وربما أحل الرحمة، وربما نسب إلى استحقاق العقوبة، على ما سنمثل لك بين يديك عن قريب. وكذلك كل ما كان مشهورا عند قوم، فإن استعماله معهم على سبيل الاقتضاب أنفع من استعماله معهم على سبيل المسألة.

وما بعد هذا في التعليم الأول، فإنه يفهم على وجهين: أبعدهما كأنه يقول، وأما الذي هو الأولى بأن يكون مسألة جدلية، أي أن تكون مقدمة تؤخذ على سبيل المسألة، فهو ما يكون طلب التسليم فيه لمعنى ينتفع به في إثبات مطلوب من باب ما يؤثر أو يجتنب، أو مطلوب اعتقادي من باب ما يرى حقا ويقصد فيه المعرفة، فيكون إما أن يبلغ بتسلمه نفس الغرض في ذلك، أو بأن يجعل مقدمة تعين في إنتاج ما يؤخذ مقدمة بذاته، أو يكون معينا على ذلك بأن يكون قانونا منطقيا ينفع منفعة المنطق. ويكون إما عن المشهورات، لا المطلقة جدا فإن ذلك لا يسأل عنه، بل المشبهة والمقابلة؛ أو التي عند قوم ما؛ أو لا تكون من المشهورة بل مما لا اعتقاد مشهور للفلاسفة فيه فضلا عن الجمهور؛ أو ما يجري فيه بين الجمهور والفلاسفة اختلاف، كاختلاف الجمهور والفلاسفة، في حال اللذة، فإنهم يرون أن اللذة خير، والفلاسفة لا يرون ذلك؛ أو يكون فيه للفلاسفة فيما بينهم اختلاف؛ أو يكون فيه للجمهور فيما بينهم اختلاف؛ وبالجملة ما يكون لأحد الفريقين فيما بينهم فيه خلاف.

والوجه الثاني، وهو أظهرهما، فكأنه يقول: أختم القول في المقدمة الجدلية، وآخذها من حيث هي جدلية بذاتها لا بحسب سائل ومجيب بأعيانهما، ثم أتبعه بالمطلوب الجدلي. فكأنه قال: وأما المطلوب الجدلي فهو حكم عملي أو حكم اعتقادي، إما شيء إنما يقاس عليه لنفسه، أو يقاس عليه ليعين في معرفة شيء آخر، وهو لا محالة مما لا يكون بيّن الشهرة، بل يكون من حقه أن يتشكك فيه، لأنه لا

رأي للجمهور فيه، مثل أن الأشكال القياسية ثلاثة، أو لا رأي للفلاسفة فيه، مثل هل الكواكب زوج أو فرد؛ فربما يقيس الجدلي على ضرب منها بالمشهورات أن الأولى بها أن تكون زوجا أو فردا، أو للفلاسفة رأي مخالف لما عليه العامة، أو فيه اختلاف بين فريقين من كل فرقة. وبالجملة ما يقع فيه شك وهو موضع شك، إما ليقاوم الحجج فيه ويكافيها، وإما لفقدان الحجج في الطرفين جميعا، أو بعدها عن الأمر المشهور مثل حال العالم أهو أزلي أو ليس.

والأحرى أن يكون ما تبعد حجته ليس بمطلب جدلي، وهو ما لا يكون عليه قياس من المشهورات، ويكون القياس عليه من الأوليات بعيدا؛ مثل أنه زاوية نصف الدائرة قائمة.

واعلم أن كثيرا من آراء الفلاسفة ليس للجمهور فيها رأي، ولا للمشهور إليها سبيل، لكن للبرهان إليها سبيل. وبإزاء ذلك كثير من الآراء لا سبيل للناس من الأوائل إليها، وقد يتكلف عليها قياس من المشهور؛ مثل أنه هل الكواكب زوج أو فرد، وهل زحل نحس أو سعد وكل رأي من ذلك فهو بالقياس إلى ناصره وضع، أي دعوى. وليس ما نسميه ها هنا أيضاً، وفي كتاب "البرهان" وضعا، أعني الدعوى الذي لا يكون مؤيدا بحجة تصحبه. وإنما سمي ذلك أيضاً وضعا لمناسبة ما بينه وبين الوضع المذكور ها هنا، فإن من الدعاوى ما هو فقط، ومن الأوضاع ما هو وضع فقط.

وما كان كذلك فيحسن أن يخص باسم الوضع؛ فإن العادة جرت بأن يخص ما له معنى من المعاني المسماة باسم وليس له غير نفس ذلك المعنى باسم ذلك المعنى، على سبيل ابتداء اصطلاح، كما علمت من تسمية الممكن الخاص بما سمي به منقولا[1] اسمه من الممكن العام، إذ كان لا وجود له إلا الوجود الذي هو به ممكن في المعنى العامي، من غير زيادة عليه.

---

(١) الأسماء: منها مستعارة، ومنها منقولة، ومنها مشتركة، ومنها ما يقال بتواطؤ، ومنها ما يقال على الشيء بعموم وخصوص، ومنها ما هي متباينة، ومنها ما هي مترادفة، ومنها ما هي مشتقة.

=

فما كان من الأوضاع دعوى فقط، لا هو حق ولا مشهور، ولا يؤيد بالمشهور على سبيل قياس أو استقراء، ويكون قائله يقول بلسانه دون قلبه، فبالحري أن يخص باسم الوضع، إذ هو دعوى فقط. فالوضع بهذا المعنى هو رأي مبتدع، وليس كل رأي مبتدع فإنما يبتدعه من لا نباهة له ولا بصيرة بشيء قوى لا يستحق أن يجعل له ذكر، ويجعل من المسائل والمطالب الجدلية؛ بل ما هو مبتدع ممن يذكر ويعد في أهل البصيرة والمعرفة. مثل قول من قال: إنه لا تناقض ولا خلاف ألبتة؛ وقول من قال: إن لا حركة وتغير ألبتة. وأما قول من قال: إن كل شيء واحد، وإنه ليس كل شيء إما مكونا وإما فاسدا، فإن الموسيقار إذا صار كاتبا فليس هو حادثا، لإذ قد كان موجودا قبل أن يكتب، فلو حدث لحدث كاتبا ليس له وجود ما قبله،

=

فالاسم الذي يقال على الشيء باستعارة، هو أن يكون اسما ما دالا على ذات شيء راتبا عليه دائما من أول ما وضع، فيلقب به في الحين بعد الحين شيء آخر لمواصلته للأول بنحو ما من أنحاء المواصلة، أيّ نحو كان، من غير أن يجعل راتبا للثاني، دالا على ذاته.

والاسم المنقول: هو أن يؤخذ اسم مشهور كان منذ أول ما وضع دالا على ذات شيء ما، فيجعل بعد ذلك اسما دالا على ذات شيء آخر، ويبقى مشتركا بين الثاني والأول في غابر الزمان. وذلك إنما يكون في الأشياء التي تستنبط في الصنائع التي تنشأ، فلا يتفق في شيء منها أن يكون قبل ذلك مشهورا عند الجمهور، فلا يكون له عندهم اسم لأجل ذلك، فينقل المستنبط لها إليها أسماء الأشياء المشهورة الشبيهة بها، ويتحرك في ذلك اسم ما عنده أقرب شبها به.

والاسم الذي يقال باشتراك: هو الذي يقال من أول ما وضع على أمور كثيرة، من غير أن يدل على معنى واحد يعمها، أو اسم واحد يقال من أول ما وضع على أمور كثيرة، وحد كل واحد منها - المساوية دلالاته لدلالة ذلك الاسم عليه - غير حد الآخر.

والاسم الذي يقال بتواطؤ: هو الاسم الواحد الذي يقال من أول ما وضع على أشياء كثيرة، ويدل على معنى واحد يعمها، أو الذي يقال على أمور كثيرة، وحد كل منها - المساوية دلالاته لدلالة ذلك الاسم عليه - هو بعينه حد الآخر.

والفرق بين المنقول والمشترك: أن المشترك إنما وقع الاشتراك فيه منذ أول ما وضع من غير أن يكون أحدهما أسبق في الزمان بذلك الاسم. والمنقول هو الذي سبق به أحدهما في الزمان، ثم لقب به الثاني، واشترك فيه بينهما بعد ذلك.

ولا هو أزلي وإلا فقد كان دائما، فقد يكون شيء لا مكونا ولا فاسدا؛ فهو وضع سخيف.

والوضع قد يصير مطلبا بوجه من الوجوه إذا وقع فيه للأوائل خلاف، ونُصر بحجة فهذا وجه نستعمل عليه لفظة الوضع، ونعني بها المعنى الذي أشرنا إليه. ولكن ليس كل مطلوب وضعا بهذا المعنى؛ فإنه كثيرا ما يكون مطلب ليس فيه لأحد خلاف، فضلا عن أن يكون فيه للكل خلاف. وذلك لأن الوضع الصرف لا أقل من أن يكون فيه خلاف ما، ولو بين الحكماء وبين العامة أيضاً. وإذا كان فيه خلاف فهو دعوى؛ إذ ليس يقال للمقبول إنه دعوى. وإذ هو دعوى، وكل دعوى تسمى في هذا الموضع وضعا، فهو وضع؛ لكنه وضع صرف.

على أن مثل هذه الأوضاع ليست أوضاعا ومطالب جدلية على القصد الأول، بل على القصد الثاني، وعلى سبيل ما يلزم الجدلي مناقضة القائل به بحسب القائل لا بحسب القول نفسه؛ كما يلزم الفيلسوف الأول مناقضة من يرى أن بين طرفي النقيض واسطة، وذلك بحسب القائل، لا بحسب القول. وذلك لأن هذا ليس عليه قياس في نفس الأمر يصححه، إذ لا وسط في نفس الأمر أعرف منه؛ لكنه قد يكون عليه قياس بحسب المخاطب. فإنه إذا كان شيء، ذلك الشيء عنده أعرف منه عنده وهو يسلمه، وذلك الشيء ينتج نقيض وضعه، لزمه من ذلك أن يعترف به، إن كان القائل ممن يركن إلى الخطاب. وأما من لا يصغي إلى الخطاب وإلى النظر، فلا دواء له بالخطاب. وكذلك حال الوضع المذكور، فإنه بالحقيقة ليس مطلبا جدليا، ولا مما من حقه أن ينظر فيه بالنظر الجدلي الذي بالذات، فإنه إنما يجب أن يلتفت إلى وضع ما قد يتشكك فيه.

وأما ما من حقه أن يقابل قائله لا بالكلام بل بالعقوبة؛ كمن ينكر حسن عبادة الله وبر الوالدين؛ أو بالرحمة، كمن يقول: إن الصحة غير مؤثرة؛ أو بالسخرية، كمن يقول إن الشمس متبدلة كل يوم أو غير متحركة؛ أو بالتخسيس، أعني تكليف التخسيس، كمن يقول: إن الشمس غير منيرة، والنار غير محرقة؛ فإن مثل ذلك ليس مطلبا جدليا بالحقيقة، فلا مشهور أوضح منه يوضحه. وكذلك ما كان القياس الذي ينتجه قريباً منه مثل قولنا: الربع نصف النصف؛ وكذلك ما كان القياس عليه من

الأوائل، وبعيدا جدا، وليس إليه قياس من المشهورات، فقد قيل في المطلب الجدلي، وقد قلنا قبله في المقدمة الجدلية، ونقول: ليس يجوز أن يسأل الجدلي عن المائية وعن اللمية، فإن هذا سؤال تعلم، بل له أن يسأل عن المائية بوجهين: إما مائية دلالة لفظ يستعمله المجيب في خلال ما يتكلم به، أو أن يقلب المائية إلى الهلية فيقول: هل تقول إن مائية كذا وكذا، حتى يناقضه ويقابله. فأما أن يبتدئ ويطلب مائية لشيء كالمكان أو الزمان أو غير ذلك، ليس على أن يقيس عليه قياسا يؤدي إلى إبطال ما يقوله، فهو تعلم. فإن أراد ذلك فطريقته أن يقول له: هل تقول إن مائية كذا كذا، حتى يخرجه إلى قول واحد فيقصده أو يقصد به.

وكذلك له أن يسأله عن اللمية من وجهين؛ أحدهما أن يقول له: لم قلت؟ من غير أن يؤاخذه بلمية الأمر في نفسه. والآخر أن يقول له مثلا: هل السبب في كون كذا كذا أم لا؟

وقد بان من عرض ما تكلمنا أن العلوم لها مطالب قد يشارك فيها الجدلي، وذلك إذا كان المشهور قد يقاس منه عليه أو على نقيضه؛ ومطالب لا يتكفل الجدلي الكلام عليها. وأن الجدلي قد تكون له مطالب مشتركة، ومطالب خاصة، وهي التي قد يسلك إليها من المشهور. ولكن الطريق إليها من الأولى الحق متعذر.

الفصل التاسع

فصل (ط) في الآلات التي تتم بها ملكة الجدل وطلب المواضع وهي أربع

فإذا قد تكلمنا في أبسط الأمور الجدلية وهي المحمولات؛ ثم التي تليها وهي ما منها الكلام الجدلي أعني المقدمات؛ وما فيه الكلام أعني المطالب، فيجب أن ننظر في نفس الكلام الجدلي وهو الذي إليه غاية التركيب، وهو الحجة، فنقول: وكل حجة إما قياس، وإما استقراء؛ وقد عرفتهما. والقياس أقرب إلى العقل وأشد إلزاما، فإنه إذا سلم المقدمات في القياس لزمته النتيجة لا محالة. والاستقراء أقرب

إلى الحس، وأشد إقناعا، وأوقع عند الجمهور لميلهم إلى الأمثلة؛ إلا أنه أضعف إلزاما: لأنه إذا سلمت مقدمات الاستقراء، أمكن أن لا يلزم المطلوب، إذ قد يمكن أن يوجد جزئي مخالف. فالاستقراء والقياس هما أصلا حجاج الجدل، ويتم ذلك بالمواضع.

وتكتسب الملكة الجدلية بأدوات أربع: إحداها أن يكون الجدلي قد اكتسب المشهورات وجمعها، وحفظ ما يراه الجمهور وأكثرهما، وما هو مضاد أيضاً لما يرونه مضادة النقيض، أي يكون مناقضا لما يرونه، فإنه ينتفع فيه بالذات في قياس الخلف، وبالعرض بأن ينتقل مع الشنع إلى مقابله، فيجوزه إلى جمله الذائع المحمود؛ ويجوز أن يعني به ينتقل نقيضا الشهرة من أحكام في الأضداد إلى أحكام في الأضداد؛ على ما علمت.

ويجب أن تعلم أن من الذوائع ما هو مشهور جدا، ومنها ما هو مقارب ويؤيد بمثال، ومنها ما لم يذع ولم يذكر ولم يتقارب، إلا إذا ذكر وأخطر بالبال حمده الذهن المشهوري في أول وهلة حمدا واضحا، أو دون ذلك، وإن لم يكن سمعه ألبتة؛ لكنه يحمد كما يسمع ويقبل، وخصوصا إذا أيده مثال.

وكثير من المواضع التي تأتي بعد من جملة ما لم يشتهر، ولم يعرف، ولكنه كما يقال قولا، ويؤتى له بمثال يقبله الجمهور. والسبب فيه مناسبات تجري بينه وبين خيالات لهم، ومشهورات عندهم، أو تواتر شهادات والثقة أيضاً؛ ولأكثرها أسباب ذهنية حتى يكون هناك موجب لا يشعر به، ولو شعر به لكان قبوله على سبيل الحجة لا سبيل الحمد، وربما وضعوها وسلموها لاستقراء ما لا يجوزون له نقضا ومعاندة.

ويجب أن تكتسب الذوائع التي تكون بالقرينة، على ما أوضحناه وبيناه؛ وذلك على سبيل المشابهة، أو على سبيل المقابلة. ويجب مع ذلك أن تعمد إلى الآراء الخاصية بصناعة صناعة، وما قد أجمعوا عليه، أو قاله المتقدم فيها؛ مثل آراء "أبقراط" في الطب، و"فيثاغورس" في الموسيقى، وغير ذلك، فتجمعها جمعا، وتعلم أن المقدمات والمسائل ثلاثة أصناف: أحدها منطقية تراد لغيرها من الأمور النظرية والعلمية. والثاني خلقية، وهو فيما إلينا أن نعلمه، وهو المتعلق بالمؤثر

والمهروب عنه، إما تعلقا أوليا، مثل قولنا: هل أفعال العفة سعادة أو ليست؟ وإما تعلقا ثانيا، وهو أن تكون نفس المسألة ليس رأيا هو تعليم عمل أو كسب خلق، لكنه نافع في ذلك، ويطلب لأجل ذلك؛ كقولهم هل يمكن إزالة الخلق؛ وكقولهم: هل العدالة تقبل الأشد والأضعف. والثالث طبيعية؛ ولست أعني بالطبيعي الجزء الطبيعي الخاص فقط، بل أعني به جميع ما ينظر في الأمور الموجودة في الطباع التي ليست منسوبة إلى أنها تكون نافعة لنا بوجه من الوجوه؛ وربما كان فيها ما ينفع في أفعالنا كمعرفتنا أن النفس باقية، وأنها يجب أن تفارق البدن مقدسة طاهرة، فإن هذا ينفع بوجه من الوجوه في العلم الخلقي، ولكن لا بذاته وأولا من حيث ينظر فيه الطبيعي وعلى أنه لأجله، بل ثانيا.

ولنسرد أمثلة الأصناف الثلاثة في موضع واحد، فنقول: أما مثال المسألة المنطقية فقولنا: هل المتضادات يوجد حد بعضها في بعض؛ وأما مثال المسألة الخلقية، فقولنا: هل اللذة مؤثرة جميلة أم لا؟ وأما مثال المسألة الطبيعية، فقولنا: هل العلم أزلي أم محدث؟ وهل النفس تفسد أم تبقى؟

فيجب إذا تأمل المشهورات من يستنبطها ويحصلها من المسموع والمكتوب أن يضيف ما يقع في فن واحد بعضه إلى بعض، ويجمعه في مجمع واحد؛ فإنه لا قياس جدلي إلا من مقدمات جدلية؛ وأصل المقدمات الجدلية هي المشهورات، فيجب أن تكون معدة، ويجب أن يجتهد حتى تكون المقدمات مأخوذة عنده بوجهين: أحدهما أن يصيرها مجموعة إلى حكم عام، وهذا للحفظ؛ مثل أنه يجب أن يجتمع لنفسه من أحكام المتضايفات والمتضادات حكم واحد عام المتقابلات حتى يجتهد أن يكون عنده بدل قوله: المتضادات كذا، إن المتقابلات كذا.

والوجه الثاني أن تكون مفصلة عنده، مقربة إلى الجزئيات، حتى يكون له تصرف في كثرة. وهذا السبب أنفع للاستعمال؛ فقد بينا سالفا أن أخذ الجدلي المقدمة في الجدل وهي أقرب إلى التفصيل أنفع له. فإذا كان عنده المتقابلات فصل ذلك إلى المتضادات وما معها، وإذا كان عنده المتضادات فصل ذلك إلى الأضداد الجزئية، فقال مثلا: العلم بالحار والبارد واحد، والعلم بالرطب واليابس واحد، والعلم بالفضيلة والرذيلة واحد، وكذلك.

والآلة الثانية القدرة على تفصيل الاسم المشترك والمتشابه والمشكك؛ وهذا ليس قانونا كالوضع، أي بحيث بالقرب مقدمات محصلة نحو مطلوب معين، بل إنما منفعته ما سيرد من بعد ذكره. فلا يجب أن يقتصر على أن كذا لفظ مشترك، بل أن تكون له قدرة على إيراد حدود ما تشترك فيه الحدود التي تدل على مباينة بعضها لبعض. فلا يقول مثلا إن الخير لا يقال على الشجاعة والعدل والعفة، وعلى المصح والمخصب بمعنى واحد فقط، بل وأن يبين كيفية ذلك، بأن يبين القول والحد؛ فيبين مثلا أن الشجاعة والعدل خير على أنها كيفية الخير نفسه. وأما المصح والمخصب فخير على أنه فاعل لكيفية الخير.

وأما القوانين النافعة في معرفة أن الاسم الواقع على أشياء كثيرة يقع عليها وهي ذوات ماهيات وحقائق مختلفة أو يقع عليها بمعنى واحد، فمنها إن كان للشيء ضد فينظر هل الأشياء المعدودة مضادة للأشياء المتفقة في ذلك الاسم هي واحدة في الاسم أو مختلفة في الاسم، فإن وجدها مختلفة الاسم في أول الأمر سهل عليه الوقوف على أن الاسم اسم مشترك. وإن لم يجدها مختلفة الأسماء، بل واحدية الاسم في جميع ما يقابل المسميات بالأول تعذر عليه؛ فإنه لا يمتنع أن يكون اسم مشترك وبإزائه اسم مشترك كالمضاد له.

فأما مثال الأول، فإن اسم الحاد يقع على الصوت وعلى السيف، ويوجد له من حيث يقع على الصوت مضاد مخصوص باسم الثقيل، ومن حيث يقع على السيف مضاد مخصوص باسم الكليل؛ وحداهما مختلفان، فسيكون الحاد في الصوت والسيف باشتراك الاسم. وأيضا يقال ثقيل للجسم الطبيعي وللصوت، لكن المضاد للجسم الثقيل مخصوص باسم الخفة، والمضاد للصوت مخصوص باسم الحدة، فالثقيل سيقع عليها باشتراك الاسم. وكذلك النظيف، فإنه يقابله في الحيوان السمج، وفي الثياب الوسخ.

وأما مثال الثاني، فهو أن يكون المضاد واحدي الاسم المشترك، كما يقال صوت صاف، وبالفارسية "روشن"، ولون صاف، وبالفارسية روشن. ويقال صوت كدر، ولون كدر، وكلاهما بالفارسية أيضاً "تيره". فها هنا لا ينتفع فيه بذلك القانون ولا يوجد من جهة التسمية مخلص عن الشبهة؛ بل الحد والماهية والعلامة

والخاصة هي التي تدل في أمثالها على الاشتراك، فإن الصفاء لو كان له فيها معنى واحد لكان مدركه حاسة واحدة؛ لكن ليس كذلك. بل مدرك أحدهما السمع، ومدرك الآخر البصر، كما أن مدرك الحاد الطعمي هو الذوق، ومدرك الحاد الشكلي اللمس. ولمثل ذلك ينفع في التمييز بينهما لا اعتبار الاسم، إذ كان لا يبعد أن يتفق أن يسمى ضداهما جميعا كاللين. وأيضاً إذا كان المعنيان المسميان بالاسم يوجد لأحدهما ضد، ولا يوجد للآخر ألبتة، مثل اللذة فإنه يقال لما يجده الصادي عند شرب الماء، ويقال لما يجده الذهن عند إدراك الحق؛ لكن لتلك اللذة أذى مقابل محسوس عند العطش، وأما التذاذ النفس بأن القطر لا يشارك الضلع، فليس له أذى يقابله في الناس العاميين. وكذلك المحبة إذا قيلت للناس وجد بإزائها بُغضة لمثل ما يحبه؛ وأما إذا قيلت للأحجار كمغناطيس حين يجذب الحديد، فلا يوجد بإزائه بغضة المغناطيس لمثل ما يحبه.

وأيضاً ينظر في حال تضاد كل واحد من المسميين هل أحدهما له واسطة والآخر ليس له واسطة، فإنه لا واسطة بين السواد إذا مثل على الجهل، والبياض إذا قيل على العلم، وواسطة بين السواد إذا قيل على لون ما، والبياض إذا قيل على آخر. وكذلك إن كان في كليهما واسطة لكنهما مختلفان، فإن بين الأسود المقول في لغة اليونانيين على الصوت والأبيض المقول عليه واسطة هي المتخلخل، ومثلها بين اللونين هو الأدكن. وأيضاً، فواسطة ما بين الصوتين واحدة، واحدة الاسم؛ وواسطة ما بين اللونين كثيرة، كثيرة الأسماء.

فهذه قوانين من جهة التضاد. فإن لم يكن للشيء مقابل بحسب التضاد، فإنه لا محالة يكون له مقابل على سبيل التناقض البسيط الذي عرفته، وعرفت الفرق بينه وبين التناقض القولي. فإن وجدت اللفظة السلبية مشتركة، فكذلك اللفظة الإيجابية، كقولنا: لا يبصر، ولا يستعمل البصر، فإن أحدهما إن كان مشتركا فيه؛ فالبصر بإزائه مشترك فيه. وكذلك إن أخذت المقابل من طريق الملكة والعدم، فإنه إن كان البصر على وجهين: بصير قلب وبصير عين، فكذلك العمى. وبالعكس، إن كان العمى عميين. فالبصر يدل على معنيين. وأيضاً إن كان العلو مشترك يقال على المكان ويقال على الفضيلة، فكذلك اسم السفل والتحت مشترك.

وأيضاً يجب أن تعتبر التصاريف والاشتقاقات كذلك؛ فإن كانت العدالة والكون على سبيل العدالة مشتركاً، فالعدل مشترك. وإن كان المصح مشتركا، فالصحيح مشترك.

وأيضاً يجب أن ترفع الأمور المسماة بالأسماء إلى أجناسها، فإن اختلف ارتفاعها فالاسم مشترك؛ فإن الخير إذا قيل للملك، وقيل للفضيلة، وقيل للمساوي، وجد الأول يرتقي إلى الجوهر، والثاني إلى الكيف، والثالث إلى الكم، فيكون إذن اسم الخير واقعا عليها بمعان مختلفة؛ اللهم إلا أن يعني بالخير أمر من الأمور اللازمة التي تشترك فيه لا على سبيل الاشتراك في المقومات فيكون حينئذ من السماء المشككة. إلا أن الخير ليس كذلك فإن الملك خير على أنه جوهر كامل الوجود ليس فيه ما بالقوة، وليس خيرا لأنه يعمه والمساوي، وكذلك إن لم يرتفع إلى أجناس عالية مختلفة، بل أجناس متوسطة مختلفة مثل الأبيض في الألوان والأبيض في الأصوات، ومثل الحاد من الأصوات والحاد من الزوايا؛ ومثل ما يقال الآلة القبان حمار، وللحيوان فإنها ليست ترتفع إلى أجناس عالية مختلفة ليس يحمل بعضها على بعض وفصولها متعاندة؛ ولكن ترتفع إلى أجناس قريبة مختلفة، فإن آلة القبان لا تدخل في جنس الحمار القريب الذي هو الحيوان وإن كان يدخل في جنس له دون أعلى الأجناس. وكذلك جنس أحد الأبيضين اللون والآخر الصوت، وهما داخلان تحت جنس دون أعلى الجناس. وأما إذا وقعت في أجناس مرتب بعضها تحت بعض، فلا يدل ذلك على وقوعها تحتها بالاشتراك؛ فإنه قد يكون للشيء الواحد دائما جنسان مختلفان بهذه الصفة، بل ربما كانت أجناسا مختلفة ليس عن فصول متقابلة بل متداخلة؛ مثل الحيوان الناطق والحيوان المائت، إذا جعلنا الناطق أكثر من الإنسان عموما.

وقد يعرض من جهة الأجناس والأنواع التي بعضها فوق بعض أن يكون الاسم الواحد يقع بالاشتراك على شيء واحد من حيث يدل على الأعم والأخص كما قد علمت مرارا. وقد ينفع هذا النفع بعينه النظر في الأمور التي ترتفع إليها لا مفهومات اسم الموضوع بل مفهومات أمور أخرى عند اعتبار المضاد والمقابل؛ مثل أنه إن كانت المتقابلات ترتفع إلى أجناس مختلفة فاسم الضد مشترك، واسم الموضوع أيضاً مشترك؛ وكذلك من التصاريف.

ومما ينفع في اعتبار اشتراك الاسم أن يعمد إلى الاسم المركب للشيء الذي يتركب من اسمه الخاص، ومن الاسم المنظور في اشتراكه كأنه اسم واحد لكنه مركب، فيجعل ذلك إلى الحدود أو الرسوم، ثم ترتفع الخاصيات. فإن بقي للباقي مفهوم واحد محصل فليس الاسم بمشترك. مثال ذلك صوت صاف وجسم صاف، فإنك إذا رفعت الصوت ورفعت الجسم لم يبق هناك شيء واحد، لأنه لا يبقى إذا رفعت الصوت ورفعت الجسم حد المسموع. ونافذ فيه البصر أو الشعاع؛ وربما لم ينفع الرجوع إلى الحدود والرسوم في تحصيل اشتراك الاسم. وكثيرا ما يكون الحد المسموع لجميع ما يشترك في الاسم واحدا، والسبب فيه أن يكون في التحديد اشتراك اسم آخر، كمن حد الشيء الصحي أنه الذي نسبته إلى البدن نسبة اعتدال، فيوهم هذا أنه حد واحد وليس هو بالحقيقة واحدا، بل حدودا؛ لأن لفظة نسبة الاعتدال مشتركة تدل على ما هو علامة اعتدال، وعلى ما هو سبب اعتدال.

ومما ينفع في اعتبار اشتراك الاسم أنه قيل شيء على شيئين، فهل يحتمل المقايسة، بأن يقال إنهما متساويان في معناه، فإن كانا يقبلان الأشد والأضعف، فهل يجوز أن يكون أحدهما أشد وأضعف من الآخر؛ وإن كان أحدهما يقبل والآخر لا يقبل، فهذا أول ما يدل على اشتراك الاسم. مثاله: هل الصوت الحاد مساو في حدته للسيف الحاد والطعم الحاد، أو ليس؟ وهل يمكن أن يقال صوت أحد من سيف أو سيف أحد من طعم، مع أنه يمكن أن يقال صوت أحد من صوت، وسيف أحد من سيف؟ وقد يقال نور لبيان الحق، ونور للشعاع؛ ونور بيان الحق لا يقبل الأشد والأضعف، ونور الشعاع يقبلهما.

وأيضاً إذا دل الاسم على أشياء هي فصول لأجناس مختلفة متباينة، فإن الاسم مشترك؛ فإن الأجناس التي بهذه الصفة، فإن فصولها مختلفة الحدود. ومثال هذا أن الحاد يدل مرة على فصل ما للصوت، إذ الصوت يخالف صوتا بأنه حاد، ويدل على فصل ما لجنس صناعي آلي.

وأيضاً ينظر في فصول ما يدل عليه الاسم هل هي مختلفة، أو هل هي فصول واحدة بأعيانها؛ فإن وجدت الفصول مختلفة فيكون الاسم مشتركا؛ فإنك تجد فصول اللون الذي يقال على المبصر مفرقا للبصر وجامعا له، وفصول اللون الذي يقال على

أحد الأجناس الثلاثة التي في الألحان خمسيا وسدسيا، فلما الفصول مختلفة كان اللون اسما مشتركا. ثم النوع لا يكون فصلا ألبتة لما هو نوع، ولا الفصل نوعا له. فإذا كان كذلك، فإن كان أحدهما نوعا والآخر فصلا، فالاسم مشترك؛ مثل الأبيض في الألوان فإنه نوع، وفي الأصوات فإنه فصل، فإذن هما باشتراك الاسم. ولكن يجب أن ننظر أن هذا البحث هل هو حقيقي أو بحسب المشهور، فنقول:

أما ما يقال إن فصول الأعراض هي أنواعها، فقد علمت فيما سلف أنه لا يجب أن تفهم من ذلك أن الفصل المنطقي للعرض هو بعينه نوعه، بل تفهم أن معنى الفصل في كل موضوع غير معنى النوع، وأن الجنس ليس ألبتة جزءا من مفهوم الفصل، وهو جزء دائما من مفهوم النوع، لا شك فيه. لكن معنى ذلك أنه ليس النوع الذي للبسائط إلى أن يكون له فصل مجرد بسيط، حتى يكون له حينئذ فصل منطقي مشتق منه، بل الشيء الذي هو النوع فيها، إنما يكون معنى الفصل المنطقي له لذاته، يعني أن البياض وما يجري مجراه من البسائط ليس مفرقا للبصر بتفريق يقترن بشيء، فيكون منهما شيء ذو تفريق هو المفرق، بل يكون البياض بحيث مفرقا للبصر لذاته، لا كالناطق إذا كان ناطقا ينطق، وإن كان ليس أنه مفرق للبصر هو أنه بياض، إذ هو مفرق البصر بمعنى أنه شيء مفرق للبصر، وهو أنه بياض بمعنى أنه لون مفرق للبصر هو أنه إن كان لا يوجد المفرق للبصر إلا لونا فليس أنه شيء مفرق للبصر هو أنه لون مفرق للبصر؛ فإنه ليس كل ما لا يوجد الشيء إلا ويكون هو هو يجب أن يكون داخلا في مفهومه ومقوما لماهيته. وقد علمت هذا فيما سلف. فهذا الحكم إذن لا يوجب ما ظنوه من أن يكون نوع البسائط هو بعينه فصله في المعنى والمفهوم. ولهذا لا يحسن أن يقال: اللون البياض، كما يصح أن يقال اللون المفرق للبصر. فلا يجب أن يقال قد يكون الفصل نوعا يحاول بذلك إبطال هذا الموضع، وإخراجه من الحقيقي، وخصوصا ما قيل مع ذلك. لكن النوع لا يكون فصلا ألبتة؛ وهذا يوجب أن ينعكس فلا يكون فصل نوعا ألبتة، أو يقال إن هذا في أنواع الجواهر وفصولها. وكيف والأمثلة جاءت لغيرها؛ بل يجب أن تعلم أن الفصل المنطقي لا يكون ألبتة نوعا لشيء إلا على وجه ما لفصل منطقي آخر، وهو الذي يكون له مكان جنس. وكثيرا ما يكون ذلك الذي كالجنس فصلا إلا على

الذي فيه الشيء. مثاله الحساس، ومعناه شيء ذو حس، فإنه نوع من المدرك الذي هو شيء ذو إدراك. وقد علمت أن مثل هذا كيف يدخل في المقولات وكيف لا يدخل فيها. وأما ما هو نوع من مقولة من المقولات، فليس هو ألبتة فصلا لشيء على أنه فصل منطقي؛ بل يكون فصلا لشيء على أنه فصل بسيط؛ والكلام ها هنا في الفصل المنطقي؛ فليس شيء من الفصول المنطقية نوعا لشيء من المقولات، وبالعكس ليس شيء من أنواع المقولات فصلا منطقيا لشيء. وإنما قلنا إن الاعتبار ها هنا مصروف إلى الفصل المنطقي، لأن المثال الذي ها هنا هو الحاد، وهو محمول على الصوت، من غير اشتقاق، فيقال: صوت حاد. ولا كذلك الفصل البسيط، فإنه إنما كما علمت بأن يشتق منه.

واعلم أنه وإن لم يكن للفصول المنطقية في الأمور البسيطة فصول بسيطة وجودا، فإنه قد يقال ذلك سبيل التفهيم قولا، فيقال: لون له تفريق البصر. فلا يجب أن تظن أنه يعني به التفريق بالفعل، فإن ذلك ليس فصلا. ولا يجب أن تفهم منه أن في طباعه شيئا هو التفريق نقترن بالشيئية حتى يكون مجموعهما المفرق كالبياض المقترن بالشيئية، حتى يكون مجموعهما الأبيض، ثم يوصف به الجسم؛ بل إنما يقال ذلك على سبيل التفهيم والمجاز. ويجب أيضاً أن تعلم أنه إذا كان أحد المعنيين المفهومين من الثاني نوعا والآخر جنسا، فإن اللفظ مشترك؛ وكذلك إذا كان أحدهما جنسا، والآخر فصلا. وكذلك إذا كانا فصلي جنسين مختلفين في العموم. لكن أمثال هذه المشتركات قد يدل بها على شيء واحد بالذات أو العدد من جهتين؛ وقد سمعت أمثلة هذا مرارا.

وأما الأداة التي بعد هذا مما لا بد للجدلي من الارتياض به فيه، فالاقتدار على أخذ الفصول بين الأشياء، فإنه بذلك يفرق بين الأمور المتشابهة الأحكام، ويطلب هذه الملكة بين الأمور المتجانسة بل المتشابهة جدا؛ وأفضل ذلك ما كان في اعتبارات أحكام شيء واحد. على أن البحث عن تباين أمور متشابهة الجناس نافع جدا، مثل التفريق بين أحكام الحس وأحكام العلم. وأما الأشياء المتباعدة جدا، المختلفة الأجناس، التي لا تشابه فيها في طبائعها ولا في أجناسها ولا موضوعاتها، فإن اعتبار الفروق بينها كأنه خوض في تعرف أمر معلوم، وذلك غير مفيد دربة.

وأما الأداة الرابعة فهي الاقتدار على أخذ التشابه. ويجب أن يكون ذلك متطلبا في الأشياء البعيدة الأجناس المختلفة جدا. فمن ذلك ما يكون بمعنى مفرد، مثل تشابه الجوهر في أنهما لا ضد لهما، ومنه ما يكون بالنسبة، كما يقال إن نسبة الحس إلى المحسوس هي نسبة العلم إلى المعلوم، أو نسبة البياض إلى البصر كنسبة السواد إليه، أو نسبة البصر إلى البياض كنسبة البصر إلى السواد، ونسبة العقل إلى الخيال كنسبة الخيال إلى الحس.

وبالجملة إما أن لا يكون في الحدود مشترك، أو يكون واحد في كليهما منسوب أو في كليهما منسوب إليه، أو في أحدهما منسوب وفي الآخر منسوب إليه. ويجب أن يكون هذا كله في الأشياء المتباعدة. وأيضاً فإن الأشياء المتجانسة إذا كانت بعد التجانس متباينة جدا، كالإنسان والثور، وكالبياض والسواد، فإن ارتياد ما يجمعهما بعد التجانس نافع في الدربة.

الفصل العاشر

فصل (ي) في منافع هذه الآلات

فالأداة الأولى نافعة في أن يكفي المجيب والسائل المُلاجّة فيما لا خلاف فيه؛ فربما كان ما يقوله المجيب غير قابل في المعنى لما يسوق إليه السائل كلامه، كمثل كثير مما وقع الخلاف فيه بين الخطباء والمشاغبين في زماننا، إذ يقول أحدهم: "إن الله يرى"، ويقول الآخر: "إن الله لا يرى". والذي يقول: إن الله لا يرى، يعني به أنه ليس مدركا بالبصر إدراك شيء مقابل ذي كيفية؛ والآخر يسلم هذا لو صرح به له، لكنه يقول: "يُرى" ويعني به معنى آخر لا يقدر على النطق به؛ ثم يتشاغبان على العمى. وكذلك إذا قال أحدهما: "كلام الله مخلوق" وعنى به هذا المسموع، وقال الآخر: "كلام الله غير مخلوق" ويعني به شيئا آخر غير ذلك لا يتصوره ولا يصورره للآخر؛ ثم يتشاغبان. والاقتدار على تفصيل الاسم المشترك يعين في هذا الباب معونة عظيمة، ويكفي اللجاج فيما لا يهم.

وأيضاً فإن المجيب إذا كان اللفظ المشترك؛ ثم أخذ السائل بمعنى واحد أهله للعبث به والسخرية منه؛ فكثيرا ما يحاول أن يقيس على معنى فيصرف العبارة عنه إلى معنى آخر وهو لا يشعر به.

وأيضاً فإنا نقتدر بذلك على التحرز من أن تجري علينا مغالطة باستعمال اللفظ المشترك المغالطة التي ستدل على وجوهها في الفن الذي يلي هذا الفن.

وإن شئنا أن نغالط غيرنا على سبيل القياس الامتحاني أمكننا؛ فإنه يصلح لنا أيضاً أحيانا أن نستعمل المغالطة ونمتحن بها قوة الجدلي، كما يصلح أن نستعملها فنعلم به قوة المتعلمين.

وأيضاً فإن كثيرا من الآراء المدنية قد يعلم المدبر للمدينة كنه الحق فيها، ويكون الأصلح أن يعتقد الجمهور خلافه، وأن يقنعوا أو يقنع الجدليون منهم فيه بالأقاويل الجدلية. فإن تبغ فيهم من لا يصلح للتدريج، وكان مع ذلك قوي الجدل قوي الخاطر؛ مقتدرا على ما يبنى على المشهور، فطنا بما في المشهور من العوارف فطنة طبيعية، لم يؤمن أن تعود محاجته بوبال. فيجب أن يتوخى معه كل وجه من الإلزام، فربما نفعت معه المغالطة، كما وقع لسقراط مع "ثراسوماخوس" حين تجادلا في أمر العدل، إذ غلطه "سقراط" باسم مشترك فأفحمه. وليس ينتفع بذلك المجيب وحده، ولا السائل وحده؛ فإن كلا الفريقين ينتفعان به. أما المجيب فإذا تسلط عليه السائل بقياس يعمله على ما يحسبه مقابل وضع المجيب، ويكون مقابله في المعنى غيره، فإذا بين له ذلك أوضح عجزه وعرف قصوره.

وأما السائل فإن يغالط المجيب بذلك إذا كان بعيدا عن تمييز معاني الاسم المشترك، فيكون للسائل في ذلك وجهان من المنفعة: أحدهما أنه إن شاء أعلم آخر الأمر عجز المجيب، والآخر أن يكون السائل لا يحضره قياس على مقابل وضع المجيب، فيأتي بقياس على مقابل ما يشاركه في الاسم مكانه؛ وإنما يمكن هذا فيما لا يكون الحكم على جميع معاني الاسم المشترك فيه واحدا، لا كما الحال عليه في قولنا: "كل عين جسم"، فإن المجيب حينئذ أو للسائل أن يقول: إن حكم ما ذكرت أنك عملت عليه القياس كحكم المعنى، وإنما أنصر المعنيين جميعا نصرة واحدة. أو يقول السائل: أنا أقصد مقابل كذا، وهو عندك في الحكم على حكم الآخر الذي ظننت أني غلطت في إيراد القياس على مقابله، بل كلاهما عندك سواء، فيسقط بهذا التشنيع

والتعجيز. وعلى أن النفع يقل في انتقال السائل من مقابل المطلوب إلى مقابل مشاركة؛ إذا كان حكمهما سواء. بل إنما ينتفع بهذا إذا كان حكم الأمرين مختلفا.

وبالجملة فإن هذا مغالطة، وليس عدلا في الجدل، ولا يحسن أن يشتغل به الجدلي إلا في مثل العذر الذي أوضحناه، وذلك إذا أحس بقصور من نفسه عن مقاومة الخصم؛ وكان غرضه في مقاومته مصلحة؛ ووجد لنفسه فرجا ووصولا إلى الغرض هما متعلقان باستعمال اللفظ المشترك؛ إذ الغرض في مثل ذلك ليس بيان الحق، بل المصلحة. وأما الأداة[١] المبنية على طلب الفصول فمنفعتها في ارتياد المواضع والمقدمات المعدة نحو القياسات التي تقصد قصد النظر في الواحد والغير، إذا أريد إبطال الواحد وإثبات الغير. وتنفع أيضاً في الحدود، فإن كمال الحدود بالفصول.

وأما الأداة المبنية على طلب التشابه فتنفع في الاستقراء؛ إذ الاستقراء مبني على طلب أمور متشابهة تحت كلي وكلي آخر؛ ليجعل أحد الكليين محمولا على الآخر؛ فإن كانت متباينة لم تنفع. وهذه المنفعة - على ما علمت - مشهورة لا حق؛ وينتفع بها أيضاً في القياسات الشرطية المتصلة، ولكن منفعة مشهورة أيضاً، لا حقة.

وأما كيفية المنفعة المشهورة فيها فهي على وجهين: أحدهما ما يستعمله الجدلي وغرضه ليس الخلف والتشنيع بل الاستقامة، كقولهم: إن كان اللمس يورد الملموس على اللامس؛ فالإبصار يورد المبصر على المبصر. وهذا كلام جدلي كثيرا ما يكون مشهور القبول؛ لكنه ليس بواجب؛ أعني أن يكون الحكم في الشيء كالحكم في شبيهه. لكنه إذا ثار هذا الوجه من الاحتجاج مشهورا ومستعملا، كان من العدل في المشهور أن يطالب المخاطب بإيراد الفرق بينهما، وأما في الحقيقة فلا يلزم المخاطب ذلك، لأنه ليس يلزم في الحق أن يكون حكم الشي كحكم شبيهه، بل هذا ممكن أن يكون، وممكن أن لا يكون، فهو كنفس الدعوى. وإنما يلزم من طريق النظر الحق ما لزم من مقدمات واجبة، وإذا كانت المقدمات ليست واجبة فليس الكلام بقياس، إذ ليس فيه مسلم وموضوع، وقد علمت أن هذا كان

---

(١) الأداة لفظ يدل على معنى مفرد لا يمكن أن يفهم بنفسه وحده، دون أن يقرن باسم، أو كلمة، مثل: من، وعلى، وما أشبه ذلك. فهذه الأجناس الثلاثة تشترك في أن كل واحد منها دال على معنى مفرد.

شرط القياس في أن يصير ما يلزم عنه لازما، فيكون للمخاطب أن يقول، ولم يجب أن يكون حكم البصر كحكم اللمس وإن تشابها في أنهما حاستان، فما لم يتبين ذلك عليه بغير وجه المشابهة لم يجب.

وأما الذي في طريق الخلف والتشنيع، فكما يقوله قائلهم: لو جاز أن يكون كذا، لجاز أن يكون كذا؛ أعني لو جاز أن يكون البصر يرسل رسولا إلى خارج لجاز أن يرسل اللمس رسولا أيضاً إلى الملموس، وتكون لفظة "لو" ها هنا أحسن في الاستعمال، ولفظة "إن" هناك، فإذا كان استعمال هذا عند جدلي زمان محمودا مشهورا، كان من العدل في الجدل أن يطالب الخصم بالفصل حتى يبين أنه لم جاز في هذا دون ذلك، وكان حينئذ إذا لم يبين بعد هذا، إن كان هذا المأخذ صار مشهورا مقبولا، فإن المأخذ قد يصير مشهورا، كما المقدمات قد تصير مشهورة. وأما في الحق فلا يلزم الخصم أن يجب عن ذلك ألبتة، بل يقول: ولم كان يجب إذا جاز شيء في شيء أن يجوز في شبيهه، بل يجوز أن يكون حكم موجودا في شيء، وغير موجود في أقرب الأشياء شبها به منه. وإذ ليست هذه المقدمة بمسلمة، فليس قياسك بقياس يلزمني طلب الفصل فيه، وهب أني لست أقدر على الفصل فيه، فأين برهانك على وجوب التشابه فيه. وقد ينفع هذا البحث في الحدود والرسوم، لأن أول ما يجب أن يُطلب في الحدود هو الشيء المتشابه فيه، لأن أول ما يُطلب هو الجنس؛ والجنس أصل التشابه في الأمور الذاتية؛ والرسوم قد يوجد فيها إما أجناس، وإما بدل الأجناس أمور مناسبة للأجناس.

وأيضاً فإنه إن كان عندنا حد لشيء ما، ولم يكن عندنا حد أو رسم لشيء آخر، فربما كان ذلك الآخر شيئا بعيدا عنه جدا، وكان مع ذلك يشابهه في أمر، وذلك الأمر جزء حده أو رسمه، ثم ما وراء فصوله، فينبه من هناك على جنس ذلك الشيء الآخر، ثم يقرب الأمر في ارتياد الفصل. وهذا مثل مشابهة سكون الريح لركود البحر، والوحدة للنقطة، إذ كل واحد منهما مبدأ كم.

والجدليون إذا وجدوا عاما مثل هذا، وجدوا جنسا، أو ما هو في المشهور جنس، أو ما هو قائم في الرسوم مقام الجنس.

فهذه هي الآلات النافعة في اكتساب القُنية الجدلية، ثم يليها الوقوف على المواضع.

الباب السادس والعشرون

الفصل الأول

فصل (أ) في مواضع الإثبات والإبطال المأخوذة من جوهر الوضع

إنا سنبتدئ في هذا الباب بذكر المواضع، سالكين فيه سهيل التعليم الأول؛ فإن ما أثبت في التعليم الأول أثبت على سبيل جمع من غير أن يتعقب مرة أخرى للترتيب؛ فإن جمع ذلك عجيب عظيم؛ والشغل به ربما صرف عن معاودة التكلف لما هو عائد بحسن الرتبة دون الضرورة. فلو شاء شاءٍ أن يرتب ما هو مواضع الإثبات والنفي المطلقين على حدة، ويميزه عن الذي يخص العرض من حيث له الوجود العرضي، لم يكن بما يتكلفه من ذلك بأس. وكذلك إن كان من المواضع شيء بينه وبين لِفقِه موضع كأنه غريب بينهما، فلمتكلف أن يتكلف تغيير الحال فيه. على أن الفطن تغنيه جودة الفهم عن الترتيب؛ والبليد لا ينفعه الترتيب الحسن؛ فنقول الآن: المطالب التي تساق إليها المقاييس كلية وجزئية؛ وما أثبت كليا أو أبطل بالكلية، فقد يضمن الجزئية فيما فعله. والعرض فقد يثبت كليا، وقد يثبت جزئيا، ولا يبطله من حيث هو عرض سلبه جزئيا. وأما ما سواه فإن جميعه يحتاج أن يثبت كليا؛ ويبطله أن لا يوجد في البعض. لكن الخاصة والحد يحتاجان أن يثبتا كليين، وأن يبطلا عما سوى الموضوع إبطالا كليا. وأما العرض فممتنع أن يثبت معاكسا للموضوع؛ فإنه حينئذ ينقلب خاصة، لكن ذلك ينفع في إبطال العرض، لكنه إذا أثبت أنه معاكس لم يكن عرضا؛ لكن إثبات ذلك صعب جدا. فإذا كان العرض وجوده أقرب إلى أن يكون وجودا بلا زيادة تأكيد حتى يكفي أن يكون موجودا، وأن لم يكن للجميع أو كان للجميع ولم يكن مقوما - وجميع ذلك لا يزيده معنى

وجوديا على الوجود؛ بل الزيادة هو إما أن لا يكون عاما، وإما أن لا يكون مقوما؛ وما أشبه ذلك - وكان ما وراء العرض يحتاج في أمره إلى نظر زائد؛ وكان المجيب إذا نص أن الشيء جنس تكون نصرته له بعد أن يكون سلم له الوجود؛ والسائل إذا خاصمه في أنه ليس بجنس إنما يخاصمه المخاصمة الخاصية بأنه ليس يجلس إذا كان سلم له أنه موجود. وأما إذا ادعى في شيء أنه عرض فيكون قد أعطى أنه لا يضمن كونه عاما بل كونه عرضا؛ فيكون في أكثر الأمر إنما يخاصمه السائل في أن هذا ليس بموجود، فضلا عن أن يكون عاماً. وأما أن يقول له ذا موجود، ولكنه جنس لا عرض، فهو مما يقع ندرة. فكان إلحاق مواضع العرض في التعليم بمواضع الإثبات المطلق مما له فائدة.

وعلى أن النظر في المحمولات التي هي أجناس وحدود وخواص نظران: أحدهما هل هي موجودة لموضوعاتها، وهذا النظر يدخل في اعتبار الوجود؛ وقد عرفت في مواضع أخرى ما في ذلك. والنظر في أن المحمول هل هو جنس، أو هل هو حد، أو هل هو خاصة، وهذا نظر في عارض طبيعة، لأن الجنسية - كما علمت - أمر ما يعرض للطبيعة الجنسية، فيكون النظر في هذه المحمولات من جهة نظرا أخص من النظر في الوجود، ونظرا في أنه هل الشيء عرض.

وقد ظن في هذا الموضع أن السائل مبطل، والمبطل سالب. قيل: فلهذا قدم النظر في السلب الكلي في هذا الموضع على الإيجاب؛ وهذا كذب وزيغ؛ فإنه كما أن المبطل للإيجاب يكون بالسلب، كذلك المبطل لوضع سالب إنما يكون بالإيجاب.

وأيضاً فإن التعليم الأول لم يتعرض لتقديم السلب، بل ذكر حديث إبطال، إذ السائل إنما يقيس على الإبطال لما يقوله المجيب. والإبطال الكلي فقد يكون بموجب جزئي، وقد يكون بسالب جزئي، وقد يكون بالكلي منهما جميعا.

وقد ظن في أمر العرض شيء آخر، وهو أن الجنس كالحيوان إذا قيل كان محمولا على جوهر حيوان، ودل على وجوده؛ ثم الأبيض لا يدل على وجود الثلج. ولم يعلموا أنه لقائل أن يقول: والحيوان لا يدل على وجود الإنسان، والأبيض يدل لا محالة على وجود جوهر أبيض. وأما أنه لا يدل على ماهيته فشيء

آخر ليس مفهوم هذا اللفظ. وكذلك ما قالوا إن العرض لا يدل على غير واحد دلالة لا تزول؛ فهو شيء آخر ليس مفهوم هذا اللفظ.

فأول المواضع المذكورة هو النظر فيما فرض عرضا للمحمول هل هو جنس أو حد أو خاصة له. فإن كان ليس عرضا له. وهذا كأنه بعد تسليم الوجود له، وعند اعتبار نفس العرضية التي هي لا محالة غير هذه المعاني الأخرى. ومثال هذا أن يقول قائل: إن البياض عرض له أن كان لونا، وإنما اللون جنسه، وكذلك لو قال قائل: عرض للعدالة أن تكون فضيلة، فتارة يقع الغلط من الوجه الذي قلنا، وتارة بأن يجعل الجنس لا محمولا بالتواطؤ بالاشتقاق، كالأعراض، فيقال: إن البياض تلون، وإن المشي تحرك، وإن النقلة تغير. ولو كان اللون خاصة للبياض، لما كان مانع يمنع أن يشتق من بسيطها الاسم. لكن أمثال هذه الأشياء أعم من موضوعاتها، فليست أيضاً بخواص.

وهذا الموضوع برهاني، والقياس عليه من الشكل الثاني، ويصلح للإبطال، ومن وجه أيضاً للإثبات. أما الإبطال فإنه يقال مثلا: محمول كذا جنس للموضوع؛ ولا شيء مما هو عرض للموضوع بجنس له، فيكفي في الإبطال قياس واحد.

وأما في الإثبات فيحتاج إلى مقدمات كثيرة بالقوة، حتى يقال: كذا ليس بجنس، ولا حد، ولا خاصة، وكل ما ليس بكذا ولا كذا، فهو عرض. لكن هذه القياسات بالحقيقة مركبة من منفصلات كثيرة، كأنه قال: كذا إما أن يكون جنسا أو فصلا أو خاصة أو شيئا آخر؛ ثم يستثني فيقول: لكنه ليس بجنس؛ فينتج: لكنه كذا أو كذا؛ ثم يستثني مرة أخرى حتى يبقى واحد، إلا أنهم يستعملون الاستثناءات كصغرى واحدة، ثم يجعلون الكبرى مقدمة موضوعاتها مركب من محمولات الاستثناءات، وينتجون. ومع هذا فإن الأولى بهذا الموضع أن يكون معدا نحو الإبطال.

وموضع آخر معد نحو الهلية بالذات؛ وقد يمكن أن يجعل معدا نحو اعتبار العرضية؛ وهو مأخوذ من اعتبار الموضوع في المسألة بأن يقسم إلى أنواعه وأصنافه القريبة منه أولا، لئلا يتشوش بالوقوع إلى الكثرة دفعة، بل يجب أن يكون الابتداء بالقسمة مما هو أقل، ثم يتدرج إلى ما هو أكثر، فيقسم أيضاً جزئيات الجزئيات القريبة، ويوقف عند الحد الذي إذا تجوز وقع في الأشخاص، مثل ما لو

كانت المسألة أنه: هل العلم بالمتقابلات واحد؟ فيقسمها أولا إلى الأربع ثم يقسم الأربع إلى جزئياتها، فيقسم الأضداد إلى العدل والجور وما أشبه ذلك، ويقسم المتضايفات إلى الضعف وما أشبه ذلك؛ والعدم والملكة إلى العمى والبصر وما يشبههما؛ ويقسم النقيض إلى قولنا، الشيء كذا وقولنا ليس كذا؛ وإلى البسيط كقولنا: إنسان ولا إنسان، والمركب كقولنا: هو إنسان ليس هو بإنسان؛ على ما علمت.

فتأمل، فإن كان المحمول غير موجود في شيء منها، وكان الدعوى جزئيا موجبا، أتينا بالقياس على نقيضه، أو كان غير موجود في بعضه وكان الدعوى كليا موجبا، أتينا بالقياس على الجزئي السالب؛ وهذان للإبطال.

وأيضاً إن وجدنا الحكم مستمرا في جميعه أتينا بالقياس على كلي موجب، أو وجدناه مستمرا في بعضه أتينا بالقياس على الجزئي الموجب؛ فصلح هذا للإثبات والإبطال.

فإن كان الدعوى كليا موجبا، وكان الأمر موجودا في كل الموضوعات أو أكثرها، فإن الأكثر في الجدل كالكلي، ثم لم يظهر عناد جزئي سالب؛ أو كان الدعوى كليا سالبا وكان السلب مستمرا في الكل أو في الأكثر، ثم لم يظهر عناد لجزئي موجب، فعليك أن تسلم ولا تجادل. فإنك إذا جادلت من غير مناقضة تجدها، كنت أهلا لأن يضحك منك. فنقول: إن هذا الموضع إنما يكون برهانيا بعد أن تكون الجزئيات كلها قد رتبت فلم يفلت شيء، ثم يكون المحمول من الإيجاب والسلب على كلية كل جزئي.

أما الذي تؤدي إليه بقسمة أولى أو بقسمة ثانية، فإنه لا بأس في أن يكون الحكم أعرف في الجزئيات منه في الكلي، وأن يتوصل من الجزئيات إلى الكلي، لكنه من شرطه أن لا يكون كل نوع أو صنف مما انتهيت إليه القسمة محمولا فيه الإيجاب والسلب إلا باستقراء الأشخاص؛ فإن ذلك لا يغني ولا ينتهي، اللهم إلا أن يكون تتبع الجزئيات الشخصية على سبيل التجربة الموقعة للتصديق الكلي المعروف حالها في كتاب "القياس"؛ فحينئذ يصلح هذا النظر.

فأما إذا لم يكن الحكم على كلية جزئي مما هو تحت الكلي الأول الأعم بيّنا، من غير التفات إلى جزئياته الشخصية التفاتا غير تجربي، فإن هذه الطريقة لا تنفع في البراهين. وإنما تنفع في البراهين حيث تكون إما في حكم الاستقراء التام، أو في حكم التجربة التي تقع في كل نوه مما وقف عنده وقوفا؛ وهذا مما يقع في القليل.

وأما المخاطب التعليمي، فإذا أورد عليه أكثر جزئيات الأمر، وكان الحكم فيها مستمرا - لكن المعلم الأول لم يبين أن ذلك في الكل، بحيث ولا شاذ واحد - كان من العدل أن لا يسلم المقدمة للمجيب، وأن ينكرها من غير أن يلزمه الإتيان بعناد ألبتة؛ فإن الحق ليس يتبين له بسبب أنه يجد معاندة أو لا يجد. فإنه إذا كان لا يجد هو معاندة للحكم، فليس يجب أن يكون في نفس الأمر له معاند. وإذا جاز أن يكون في نفس الأمر معاندة جاز عنده أن لا يكون الحكم الكلي حقا في نفس الأمر، وإن كان حقا في الأكثر. فإذا جاز ذلك عنده، لم يكن التسليم مما يلزمه، فلم تكن نتيجة القياس مما يلزمه، فلم يكن تعليم.

وأما في الجدل فليس الغرض عقد قياس من حقيات أوليات بينة، بل مما هو بيّن في المشهور. وأكثر بيان المقدمات في المشهور؛ إنما هو في الاستقراء؛ فإذا أتى باستقراء يعم الأكثر، فقد أتى بالقانون الجدلي. فإن وجد المخاطب ما يعاند به، فقد ناقض المقدمة الكلية؛ وإن لم يجد؛ بل وجد استمرارا، قبل ما في حكم الجدل أن يقبل. فأما إن قال: لا أقبل، ومع ذلك فليس عندي عناد؛ بل أنا عاجز عن المناقضة، فقد تعرض لأن يسخر منه. فهذا الموضع معد نحو الإثبات والإبطال المطلق من هذا الوجه.

وأما أنه كيف يكون معدا نحو العرض، فأن يجعل النظر في المحمول ليس على أنه محمول مطلقا، بل على أنه موجود عرضا في الكل والأكثر، أو ليس موجودا عرضا في شيء أو في الأكثر.

وموضع ثالث شبيه بهذا الموضع في شيء، ويخالفه في شيء. أما مشابهته لما مضى، فإنه تتبع لآحاد كثيرة. وأما مخالفته فلأنه تتبع لآحاد كثيرة، هي أجزاء الحد الأول، فقد كان تتبع لآحاد كثيرة وهي جزئيات الموضوع. وأيضاً، الأول كان التتبع فيه مخصوصا بجانب الموضوع. وأما هذا فإن التتبع فيه مخصوص بأحد الجانبين

وحده. وأما نفس الموضع، فإن يورد حد كل واحد من الموضوع والمحمول ويحلل إلى أجزائه، ويطلب هل في الأجزاء ما يمنع وجود المحمول للموضوع، فإنه إن كان جزء من حد أحدهما منافيا للآخر. فجملة الحد مناف، فالمحدود مناف. مثال ذلك، إن قال قائل غير مبال ولا متق: "إن الله يظلم" نظرنا في شرح اسم الله تعالى، وفي حد الظلم، فنجد شرح اسم الله تعالى أنه: هو الموجود البريء عن الانفعال والتغير، والمعطي لكل موجود وجوده. ونجد حد الظالم: أنه إضرار يصدر عن الشيء طوعا - وإن كان هناك شرط زائد فلا نحتاج الآن إليه - فنجد الإضرار تغيرا ما وتأثيرا بوجه. ونجد الله تعالى لا يصلح أن ينسب إليه تأثير الضرر فيه، وتغيير الطارئ عليه إياه، فيصير ذلك لنا سببا إلى إبطال الدعوى.

وكذلك إن قال قائل: "إن الفاضل قد يحسد"، فلننظر في حد الحسد، فنجده أذى يلحق بسبب الشعور حال الأخيار، ونجد الفاضل هو الذي يجري في الفعل والانفعال، والتلذذ والتأذي، على ما هو الجميل والعدل؛ فيجب أن يكون الفاضل غير حسود.

وكذلك لو قال قائل: "إن المنافس حسود"، ونجد المنافس بأنه هو المتألم لحسن حال من لا يستحق الخير من الأشرار، فنعلم أن المنافس ليس بحسود.

فإذا حللنا الحسد إلى أجزاء أولى، ولم يخرج من الأجزاء ما نشعر معه بالمنافاة، لم نقف ولم نقنط، بل لم نزل نحلل ونحلل حتى نلمح النافع في الغرض؛ أعني لم نزل نقبل على تحليل حد أجزاء الحد الأول، ونستمر في الجانبين كذلك إلى أن نقضي إلى أجزاء تنبهنا على ذلك، فنكون كلما حددنا حدا، وأتينا بتفصيل مركب لا محالة من مفردات هي أسماء وألفاظ بسيطة، أتينا بدل المفرد بقول. فإن هذا الصنيع يسهل لنا سبيل إدراك المطلوب، إما من نفس أجزاء الحد كما عرفنا، وإما من لوازم أجزاء الحد. فإنا ربما نتأدى إلى جزء حد يكون له لازم بيّن اللزوم، ويكون بيّن المنافاة للجانب الآخر. وهذا الموضع نافع في الإبطال في ظاهره؛ وظاهره معد نحو الهلية. وهو موضوع نافع في البراهين أيضاً.

وموضع آخر يشبه هذا الموضع، ويشبه الأول، وهو أن يكون الجدلي يضع المقدمات التي يريدها، ويأخذ في مقاومتها يطلب العناد، فينتفع بذلك منفعتين:

إحداهما أنه من حيث هو جدلي له أن يقيس على المتقابلات، فيكون له بما فطن له من المقاومة أن تبطل المقدمة الحاصلة له عندما يحتاج أن يستعمل نقيضها في قياس آخر يسوق إلى تصحيح وضع يقابل الوضع الذي يصحح بتلك. وأيضاً فيكون له أن يحترز بالشروط التي إذا اشترطت في المقدمة لم توجد لها مقاومة، فيستعملها - عندما يستعملها - على الجهة التي ينتفع بها في أمان من نقضها. وهذا الموضع من حيث هو تتبع للجزئيات، فيشبه ما سلف؛ ومن حيث إن الغرض فيه وجود موضع واحد مشترك للقياس على متقابلين يخالفه. وبالجملة جهة اعتباره غير جهة اعتبار الموضع السالف. وهذا الموضع جدلي جدا.

الفصل الثاني

فصل (ب) في مثل ذلك

وموضع معد نحو اعتبار اللفظ، ونافع في الإثبات والإبطال جميعا؛ وهو أنه إن كان لم يأت للمعنى بالاسم المشهور له، بل اخترع من نفسه اسما، إما على سبيل اشتراك فيه، إذ كان لذلك الاسم عند الجمهور مفهوم آخر، أو على سبيل ابتداع اسم إن كان ليس له عند الجمهور دلالة، فإنه يبطل عليه قوله، ويقال له: إن اللفظ الذي أتيت به باطل، لأن الواجب علينا اتباع الجمهور في التسمية للمعاني، وإن كان لا يلزمنا اتباعهم في إيقاع ذلك الاسم بذلك المعنى، على ما يظن داخلا تحت المعنى.

ونحن نخالفه؛ فإنّ التسمية على وجهين: تسمية بغير واسطة، وتسمية بواسطة. والتسمية بغير واسطة كتسمية معنى الحيوان حيوانا، والمعنى الفاعل للصحة مصحا؛ وهذا إلى الجمهور. وتسمية بواسطة، كتسمية العلاج الفلاني مصحا، والجسم الفلاني حيوانا؛ وذلك بأن يجعل الشيء داخلا تحت المعنى الذي له الاسم أولا؛ وليس هذا إلى الجمهور. فإن العامة إذا سموا مفيد الصحة مصحا تبعناهم؛ فإن قالوا: إن الاستفراغ قبل النضج في الأمراض الحارة والمزمنة مصح، لم نتبعهم.

فإذن لنا أن نبطل قول من يأتي باللفظ الغير الدال على المعنى في المتعارف، ولنا أن نثبت بأن ندل أن هذا اللفظ صالح في التعارف لهذا المعنى.

وهذا الموضع جدلي أيضاً؛ فإن البرهانيين إذا فهموا من اللفظ شيئا أو اخترعوه، أو عملوا به ما شاءوا، لم نلتفت إلى ذلك، بعد أن يكون المعنى مراعى.

وموضع آخر يجوز أن يكون جدليا، ويجوز أن يكون مغالطيا؛ وذلك أن الجدلي إذا استعمل لفظا مشتركا ثم حكم عليه بحكم كلي، ثم بين استمراره في جميع آحاد تلك المعاني، انتقل فقال: فكل كذا كذا، مدخلا فيه المعاني الأخرى. وإنما يمكنه أن يفعل ذلك إذا كان المخاطب لا يشعر باشتراك الاسم، وإلا فإنه سيقول له: إن الذي أثبت الحكم فيه غير الذي تنتقل إليه بالمعنى، وإن كان يشارك في الاسم.

وهذا الموضع صالح للإثبات والسلب. وأما المبطل فيكفيه أن يبين في بعض تلك المعاني أن الحكم غير موجود إذا كان يبطل كليا. وأما المثبت فلا يمكنه أن يثبت أن الحكم كلي بسبب وجوده في جزئي واحد، بل بسبب وجوده في الكلي، أو في الأكثر؛ إلا أن يكون شيء واحد، وهو أن يكون مقنعا أو مسلما أن الحكم في الجميع كالحكم في الواحد؛ وذلك في الأمور المقومة واللازمة؛ فإنه إذا صح أن المحمول مقوم لجزئي واحد من كلي أخير، صح أنه مقوم للكلي بها؛ وكذلك في اللوازم التي لا تفارق إذا سلم أنه موجود لشيء من الكلي. وفي جميع ما يقع عليه الاصطلاح بين المجيب والسائل أن الحكم في الواحد والكثير لا يختلف. فأما إن لم يكن كذلك، فالجزئي الواحد لا ينفع في إثبات حكم كلي؛ فليس إذا كان نفس الإنسان غير مائتة يلزم أن يجعل كل نفس غير مائتة. وأما إذا كان القائل قال: إن نفس إنسان واحد، حكمه واحد؛ ثم يبين أن نفس فلان غير مائتة - وقول نفس الإنسان ونفس كل حيوان يتفقان في هذا الحكم - ثم يبين أن نفس الإنسان غير مائتة بدليل من المشهورات؛ مثلا أنها خاطبت بعد الموت في الرؤيا فلانا فأخبرته بأن له رفيقا في موضع كذا، أو بأن فلانا المدعي على ورثته محق، أو بشيء مما يشبه هذا، فأقنع هذا في المشهور بأن نفسه تكون حية، وهي التي أتت نفس النائم فحدثته بما حدثته، انتقل القائل فقال: وكل نفس إنسانية لا تموت، إذا كان الخلاف في كل نفس وفي هذه الواحدة خلافا واحدا.

فكذلك حكم ما تكون الجزئيات فيه ليست جزئيات المعنى، بل جزئيات اللفظ. وإنما يلجأ الجدلي إلى هذا الصنيع، حيث لا يجد الحكم عاما بحسب معنى واحد وجود المهندس مساواة الزوايا الثلاث لقائمتين في المثلث؛ فإن الجدلي لو وجده عاما لم يحتج إلى أن يستعمل الاسم المشترك، بل له أن يقصد المعنى الواحد الذي الكلام بالحقيقة فيه، ثم يبين الحكم فيه. وإن كان لا يجد الحكم عاما، ويجده خاصا بالمعنى الذي يقصده وبيّنا فيه، فما حاجته إلى الاشتغال باللفظ المشترك؟ إنما يحوجه إلى ذلك أن الحكم يكون واضحا في غير المعنى المقصود؛ فيأخذه على أنه المعنى المقصود لاشتراك الاسم. نعم إن وجد الحكم عاما في جميع ما فيه اشتراك الاسم، فمن إظهار القوة أن يستعمل البيان في جميعها، وإن كان لا يلزمه ذلك، بل يكون كأنه يقول: إن الحكم الذي ادعيته ليس هو الحق وحده في كذا، بل وفيما يشاركه في الاسم أيضاً، فإن حكمه حكمه. مثل أنه إن قيل: هل العدل واجب، وكان الواجب يقال باشتراك الاسم على النافع وعلى الجميل نفسه، وعلى الواجب وجوده، فيبين أن العدل واجب بالمعنيين جميعا، فيكون قد أظهر قدرة على البيان، وتكلف ما هو فوق الواجب. وهذا بعد أن يدل على أن هناك اشتراكا في الاسم، وأنه غير ذاهب عليه الاسم. فأما إذا دل على اشتراك الاسم، ولم يمكنه أن يستعمل هذه القوة، فأشار إلى أن أحد المعنيين موجود له الحكم، ولم يمكنه أن يبين أن المعنى الثاني كذلك، فقد خرج عن عهدة البيان. لأنه إذا بان أن أحد المعنيين موجود، وأنه إنما نحا ذلك المعنى، فقد سلمت دعواه.

فهذا الموضع إذا أخذ على ظاهر المذكور عند الشروع في بيانه، فهو سوفسطائي، وإذا أخذ على وجه آخر يكون جدليا. وهو أن كثيرا من الأسماء المشتركة في الحقيقة ليست مشتركة في المشهور، وإن كان المشهور لا يمنع أن يوقف على الشركة فيها، فتصير أيضاً حينئذ الشركة فيها مشعورا بها في المشهور، وإن كانت قبل ذلك في حكم المتواطئ؛ فإن كثيرا من المقدمات الجدلية المشهورة تكون مشهورة، ثم قد يشعر بنقيضها، وتمنع، وتوفى، فضلا عن الشهرة في اشتراك الاسم، ولا يوجب هذا كونها غير مشهورة بالحقيقة فليس الشعور بأن الأمر غير حق يجعله غير مشهور، بل إذا كان ذلك الشعور أمرا ظاهرا جدا، غالبا، موقوفا عليه

حال ما يخاطب عند كل أحد. فحينئذ لا تكون الشهرة حقيقية، بل تكون إنما راجت المقدمة على إنسان ما بسبب من الأسباب، وفي وقت غفلة.

وأما ما يكون مشهورا مقبولا قد يسلمه الجمهور، وقد يعتقدونه، ويستمرون عليه، ولا يظهر لهم أن المشهور يمنع شهرته في الحال بأدنى تأمل، بل إنما يظهر ذلك بنحو من النظر أدق من ظاهر النظر العامي، فذلك مشهور في نفسه. فإذا أخذ من حيث يسلمونه، أخذ من حيث هو مشهور، وصلح استعماله على أنه مشهور. وإذا أخذ مقابله من حيث هو مشعور به، ورفد بحجة، فهو أيضاً جدلي.

وبالجملة، فإن المشهور إذا أحس بصدق مقابله، أو شهرة مقابله أيضا، أو صحح ذلك بنحو من التصحيح، كان كل واحد من المتقابلين مشهورا. فكذلك قد تكون المقدمة المستعملة لاشتراك الاسم على أنه متواطئ، إذا كان المشهور يقبله ويسلمه جدلية. وأيضاً إذا شعر بالاشتراك الذي فيها، ومنع استمرار الحكم فيها على منهاج واحد، فإن المقدمة الفاعلة ذلك تكون أيضاً جدلية.

وبالجملة ما يسلمه الخصم - وإن كان شنعا - فهو جدلي، فضلا عن أن يكون مشهورا مطلقا، ومشهورا غير مطلق. وإنما يكون استعمال الشنع مغالطة في الجدل، إذا أخذ على أنه مشهور مطلق، أو محدود محمود، ولم يكن كذلك، وروج على أنه كذلك. وأما إذا أخذت المقدمة الشنعة من حيث هي متسلمة من المخاطب، فاستعمالها عليه جدلي. فإذن هذا الموضع يصير جدليا بهذا الاعتبار. ولا مناسبة لهذا الموضع مع البراهين، لكنه قد يناسب القياسات الامتحانية والعنادية.

وموضع آخر شبيه بهذا، غير أن بدل الاسم المشترك المحصل فيه اسم متشابه أو مشكك، فإنه يجب أن تفصل دلالته مميزة محصلة، ويتأمل الحال في الواقعات تحته. وأما الأمثلة لذلك، فأن يكون لأشياء كثيرة مختلفة الحدود اسم واحد، لا بالاشتراك البحث؛ بل بالتشكيك مثلا، لأن لها كلها نسبة إلى غاية واحدة؛ أو لأنها غايات لشيء واحد؛ فإن ذوات الغايات تشترك في معنى النسبة إلى الغاية الواحدة، والغايات الكثيرة لشيء واحد تشترك في النسبة إلى ذلك الشيء المبدأ. مثال الأول أن الطب يحد بأنه العلم بالأمور الصحية الحافظة والرادة، فتكون الأمور الصحية تشترك في لفظة "الصحية"، وتشترك أيضاً في معناه من حيث النسبة إلى غاية واحدة

وهي الصحة. ومثال الثاني أن العلم بالمتقابلات واحد؛ ولفظة العلم بالشيء، بل لفظة "بالشيء" تتناول كل واحد من المتقابلات المختلفة الحدود، من جهة أن لها نسبة إلى شيء كما ها هنا إلى العلم، فهي غايات للعلم معا. فيكون مفهوم "بالشيء" مفهوما متشككا، من حيث يدل على نسبة.

زمن هذا القبيل أيضاً ما ليس التشكك فيه بحسب النسبة، بل بحسب أن المعنى الواحد بعينه المسمى بالاسم لا يكون حاله عند الموضوعات سواء؛ بل يكون لبعضها أولا وبالذات، ولبعضها ثانيا وبالعرض. مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين، كون متساوي الأضلاع مساوي الزوايا لقائمتين. لست أقول المثلث المتساوي الأضلاع؛ والفرق بينهما أن المثلث المتساوي الأضلاع ليس حمل كون الزوايا مساوية لقائمتين عليه بالعرض؛ وإن كان ليس أولا، فإنه ليس الحمل بالذات، والحمل الأول واحد. وقد علمت هذا في موضع آخر.

ولو كان الحمل الثاني حملا بالعرض، لكان حمل الجوهر على الإنسان حملا بالعرض، ولم يكن حقيقيا، ولكان قولنا: كل مثلث فزوايا مساوية لقائمتين على أنه حمل ذاتي، على الوجه الذي علمت من قصدنا بالذاتي في مثله كاذبا؛ إذ مثلث ما ليس كذلك؛ إذ إنما الذي هو كذلك هو المثلث المطلق به. وهذا شيء قد عرفته، فلا أحتاج إلى أن أطول القول فيه مرة أخرى. وإذا كان كذلك، فالمثلث المتساوي الساقين فإن حمل مساواة الزوايا لقائمتين عليه ذاتي، وإن لم يكن أوليا، مع أنه ذاتي له، اللهم إلا أن يقال: لا يعتبر في الأولية هذا، بل يعتبر أن يكون الموضع المحصور إذا جردت طبيعته، كانت طبيعة المحمول يحمل عليها المحمول حملا ذاتيا؛ وإن كان الحصر ينزل ذلك عنه إلى جزئيات، لو عينت، لم يكن الحمل عليها بعد التعيين أوليا لهذا الشرط. فهذا لو قاله قائل، لم نعنفه في هذا المثال، وساهلناه فيه، ووجدنا عنه مندوحة بغيره، وبيناه من غير هذا المثال، مذكرين بما قلنا من الفرق بين الذاتي والأولي.

وأما المتساوي الأضلاع، فإن حمل كون الزوايا مثل قائمتين عليه حمل بالعرض؛ وذلك لأن متساوي الأضلاع قد يكون مثلثا، وقد يكون غير مثلث؛ والمثلث أيضاً قد يكون متساوي الأضلاع، وقد لا يكون. فإذا عرض لمتساوي

الأضلاع أن كان مثلثا، عرض له حينئذ أن كان زواياه كقائمتين؛ فإن عرض له أن كان مربعا، لم يكن ذلك عارضا له فإذن قولنا مساوي الزوايا لقائمتين، أمر يقال على كل مثلث بالذات. وعلى متساوي الأضلاع. وقتا ما، وبالعرض لأجل ما عرض له أن كان مثلثا. ولأجل عارض له بالجمل. ومثل هذا الحمل يكون بتقدم وتأخر مطلق مختلف في الاستحقاق، ويكون بالتواطؤ الصرف بل بالتشكيك؛ أعني إذا قيل على المثلث، وعلى متساوي الأضلاع. وأما على أصناف متساوي الأضلاع فلا يكون بالتشكيك، بل يقال عليها بمعنى واحد في درجة واحدة، حتى لا يُتوهم من هذا أنا قد رجعنا مما قلنا قديما، إذ منعنا أن يكون مثل هذا المقول لا بالذات متواطئا. فإنا إنما منعنا أن يكون بالتواطؤ، وهو مقيس إلى جزئيات طبقتين قياسا يوجب في الطبقتين اختلافا من حيث التقدم والتأخر. أو الاستحقاق، أو غير ذلك مما سلف بيانه. وأما في كل طبقة، فحمله حمل واحد.

ولكن لقائل أن يقول: فمساواة الزوايا لقائمتين يقع على المثلث المطلق، وعلى متساوي الأضلاع، بالتشكيك ليس بالتواطؤ، إذ يقع بتقديم وتأخير، فلم احتجنا إلى أن نجعل متساوي الأضلاع مطلقا، لا مثلثا متساوي الأضلاع؟ فأقول: إنه ليس كذلك؛ وذلك لأن التقدم والتأخر في التشكيك إنما يعتبر في أمور مختلفة، ليس يحمل بعضها على بعض بالذات، بل ذواتها متباينة الحدود. وأما ما كان تقدمه بأنه أعم، فذلك تقدم بحسب الوهم. وأما في الوجود، فالمثلث الموجود هو إما نفس المتساوي الأضلاع، أو نفس القائم الزاوية، أو غير ذلك. وقولنا: كل مثلث فإنما نعني بذلك هذه المثلثات، والحمل في القضايا عليها، وليست ذواتها متباينة في القوام للمثلث الموجود، بل هي في ذواتها وفي حقيقتها مثلثات. فكيف نضع المثلث شيئا، وهذه الأشياء أشياء مباينة له، خارجة عنه، ثم نقول عليها شيئا، كما يقال على أمور كثيرة مختلفة، لبعضها أولا ولبعضها ثانيا، وهي متباينات؛ كما يقال الموجود على ذاتين متباينتين في الحقيقة، ولكن لأحدهما أولا وللآخر ثانيا، بل قد يشتق لأحدهما الاسم من الآخر. ففي أمثال ذلك يكون اللفظ الواقع الوقوع الذي فيه تقدم وتأخر واقعا بالتشكيك. وهذا مثل متساوي الأضلاع، من حيث هو متساوي الأضلاع، والمثلث، من حيث هو مثلث؛ فليس وجود أحدهما من حيث

هو متعلقا بالآخر ولا هو هو إلا بالعرض، هما شيئان متباينان مختلفان ليس أحدهما جزءاً من حد الآخر ولا محمولاً على الآخر بأنه هو هو بالذات.

فيجب إذن أن نفصل أمر التشكيك في هذا المذكور فنثبت أن الحكم موجود فيها كلها؛ أو نبطل بأن ليس موجودا فيها كلها. وقد يكون نوع من التشكيك مختلطا بأن يكون اللفظ يدل على النسبة، وليست النسبة كلها نسبة إلى غاية واحدة؛ ونسبة إلى مبدأ؛ مثل العلم بالشيء، فإنه يعم ما يكون علما بما هو له مبدأ، كالعلم بالصحة، وربما هو له كالغاية، كالعلم بالمتضادات، فيكون العلم بالشيء يعم هذين عموم مشكك، لأنه يعم كل ما تكون له نسبة إلى الشيء. وقد يكون أعم من هذا، وهو أنه يتضمن مثل هذين الشيئين، والذي بالذات وبالعرض أيضاً؛ كقولهم: "الشهوة للشيء"، فإن لفظة للشيء مشككة، فإن الشهوة للشيء قد تكون على أنها غاية كالصحة، وعلى أنها مبدأ كالمداواة؛ وعلى ما بالذات كمن يشتهي الحلو لأنه حلو؛ وعلى ما بالعرض كمن يشتهي الشراب لا لأنه شراب بل لأنه حلو؛ فيقال لجميع هذا مشتهى بالتشكيك الشامل لجميع المعاني المذكورة. وأكثر ما يقع مثل هذا التشكيك في الأمور المضافة المنسوبة التي تقال بحسب الشيء، كالعلم بالشيء، والملك للشيء، والشهوة للشيء، فتكون أكثر منفعة هذا الموضع في الأمور المنسوبة والمضافة. وهذا الموضع ينفع في الإثبات والإبطال منفعة المواضع المأخوذة عن الأمور الكلية، من حيث اعتبار جزئياتها؛ فإنه تارة يعتبر المحمول ويؤخذ ما يعرض له فيجعل عارضا للموضوع؛ مثل قولنا: إن الإحساس إدراك ما، وتمييز ما، وكل تمييز فمن شأنه أن يقع خطأ وصوابا.

لست أقول: وكل تمييز إما خطأ وإما صواب، على وجه قسمة تقتضي تباين الموضوعين، فإنك علمت - حيث تكلمنا في الجزئيات - أن هذا لا ينتج ما نستنتجه الآن، بل يجب أن تكون الحالتان مما يعرضان لكل واحد، كقولنا: كل إنسان يتحرك أو يسكن، ليسا مما يقتسمان المحمول، فحينئذ ينتج أن الحس قد يخطئ ويصيب. وأمثال هذه المقدمات الكلية يسهل أخذها في الجدل إذا كانت صادقة في الأغلب وفي الظاهر، فتصير لذلك مشهورة، ويصعب أخذها في البراهين.

فهذا النمط فيه بيان لحال الجزئي الموضوع من حال الكلي الموضوع. وتارة يعتبر الموضوع على نحو ما بينا. أما إن كان المطلوب جزئيا، كما يطلب طالب ليصحح أنه قد يوجد حال ما خسيسا، وحال ما فاضلا، بأنه يقول: إن كان يوجد علم ما خسيسا كعلم اتخاذ الدفوف، وعلم ما شريفا كعلم التوحيد، فقد يوجد حال ما خسيسة، وحال ما شريفة.

والموضع الأول ليس مطلق النفع في الإثبات، فإنه ليس موضعا مستمرا صادقا في نفسه في كل موضع، فإنه ليس أن يكون ما يعرض للجنس يعرض لا محالة للنوع، أو يكون مشهورا في مثله العرض، بل إنما يكون ذلك صادقا أو مشهورا إذا كان على الشرط الذي أومأنا إليه. فإن لم يكن بذلك الشرط. لم يكن بيّنا ولا مشهورا أن حكم الجزئي فيه حكم الكلي. فيجب أن يستعمل ذلك الموضع حيث يكون فيه الشرط المذكور، ولا يستعمل بلا ذلك الشرط، وإلا لم يكن القول مشهورا ولا حقا، فيكون استعماله مغالطة.

وأما المثال الثاني، فإنه يثبت الجزئي لا محالة بلا شرط؛ فإن كل ما يوجد للنوع، فهو موجود لطبيعة الجنس، وإن لم يعم. فإن أردنا الإبطال، أعني اللاوجود فالموضع الأول نافع على إطلاقه؛ فإنه إذا لم يوجد للجنس، لم يوجد ألبتة للنوع. وليس الموضع الثاني نافعا فيه، فإنه ليس إذا لم يوجد الشيء للنوع لم يوجد للجنس. لكنه يجب أن تعلم أن الموضع الثاني لا ينفع في الإثبات الكلي، والموضع الأول ينفع في الإبطال الكلي.

ونقول: إنه إذا كان الشيء الجنسي يحمل على الشيء، أو يشتق له اسم منه، كما يقال للإنسان عالم، والعالم معنى جنسي يشمل المهندس والنحوي وغيره، فيجب ضرورة أن يكون في الموضوع معنى نوعي داخل تحت المعنى الجنسي المحمول عليه، فيكون ذلك المعنى موجودا في ذلك الموضوع يشتق له منه اسم، لكن المحمول مقول عليه. فإنه إذا لم يكن الإنسان موجودا فيه نوع من أنواع العلوم، حتى يشتق له منه الاسم، فيكون كاتبا أو نحويا أو مهندسا، فإنه ليس بعالم أصلا. وهذا كأنه موضع من رأس، معتبر بحسب اعتبار ما يوضع للمحمول ليس باعتبار ما يحمل عليه؛ وهو والأول مشترك على نحو ما علمت بين الجدلي والبرهاني.

بل هذه موضوعات ثلاثة: موضع من موضوعات الموضوع؛ وموضع مما يقال على المحمول قولا، وموضع مما يقال عليه المحمول قولا. وإن اتفق تتشارك بعض هذه المواضع في الموضوع فالاعتبار مختلف. وقد علمت أنه كيف يصلح ما سلف للإثبات والإبطال.

وأما هذا الموضع الأخير، فإنه يصلح للأمرين بوجهين: أما للإثبات فإنه إذا وجد أحد أنواع موضوعات المحمول محمولا على الموضوع الأول، فقد انعقد قياس من الضرب الأول. وأما الإبطال فليس أن لا يوجد إلا أحد موضوعاته، بل ولا شيء من موضوعاته حتى إذا عدت مثلا الحركات كلها، وكانت النفس لا توجد فيها حركة، صح الإبطال بأن النفس لا تتحرك أصلا.

ومنفعة هذه المواضع هي من حيث تعتبر موضوعات الحدين ومحمولاتها في الوضع، فيجب إن لم تتبين من جهة اعتبارها أن ترجع إلى حدودها وتحللها، ليلوح لك البيان. فكذلك الحال فيما سلف لك من المواضع، فإن تحليل الحد يسهل السبيل إلى وجود الحجة، كما قد علمت.

ويجب أن تعتبر الحدود الحقيقية والمشهورة جميعا والرسوم؛ وفرق بين الحدود المشهورة وبين الرسوم، فإنه ربما كان الحد المشهور رديا أو كاذبا، لا حدا ولا رسما، وربما كان ما هو في الحقيقة حد، هو في المشهور هو رسم، وما هو في الحقيقة رسم هو في المشهور حد، وربما بينهما المشهور على العدل والواجب، وربما زاغ.

الفصل الثالث

فصل (ج) في مواضع الإثبات والإبطال المأخوذة من أمور خارجة

وليست المواضع كلها مأخوذة من نفس الحدين، بل قد تؤخذ من أمور خارجة؛ فإنه قد تؤخذ من أمور تلزم المطلوب، أو المطلوب يلزمها، فتطلب أي أمور هي

التي إذا وضعت يلزم منها المطلوب، فتطلبها وتصححها، ويكون ذلك نافعا في الإثبات للمطلوب فقط كما هو؛ كان موجبا أو سالبا، بأن تستثني عين المقدم. وأيضاً تطلب أي الأمور تلزم المطلوب؛ إذا وضع. وهذا يكون نافعا في إبطال المطلوب فقط، باستثناء نقيض التالي. وهذان موضعان يشارك الجدل فيهما البرهان.

وقد ينتفع من الأمور الخارجة باعتبار الزمان، هل يختلف فيه حد المطلوب، مثل من يقول: إن كل مغتذ نام، ثم يجد الحيوان الواقف في السن والمنحط يغتذي في ذلك الزمان، ولا ينمو. وكذلك ليس التذكر تعلما، لأن التذكر تحصيل علم أو معرفة، إن كان المعلوم بهما زمانيا، كانا فيما مضى. وأما التعلم فهو تحصيل علم في المستقبل قد يكون إن كان معلومه زمانيا علما بشيء مستقبل، كالكسوف المنتظر. وهذا أيضاً يشترك فيه الجدلي والبرهاني؛ وينفع في الإبطال دون الإثبات؛ إذ كل ما اختلف زمانه فهو مختلف، وليس كل ما اتفق زمانه فهو متفق. فهذا الموضع من جملة المواضع الخارجة عن حدي المطلوب.

وكثيرا ما يقع الانتقال عن الكلام في الشيء إلى الكلام في أمور خارجة هي ملزوماته أو لوازمه، تكون إذا صحت أم بطلت انتقل منها إلى الحكم في الشيء. فربما كان ذلك الانتقال ضروريا في الحقيقة، حيث يكون القياس المنتقل إليه، والاستقراء المنتقل إليه، لتصحيح حال لازم أو ملزوم، أو إبانة صدق الاستثناءات فيه، ضروريا في الحقيقة. وربما كانا ضروريين في ظاهر الأمر، وفي المشهور؛ وكلاهما مقبول في الجدل. والأول يدخل في البرهان، لكنه كثيرا ما ينتقل إلى ما ليس له تعلق بالمطلوب انتقالا على سبيل إيهام أن المنتقل إليه مما تتضح به حال المحمول إشفاقا من ظهور الانقطاع، وشغلا للمدة بالكلام، وتوقعا لقاطع من العوارض بترك الأمر معطى، أو استقداحا للخاطر الأنكد؛ وذلك مغالطة.

ومن حق المجيب البصير أن يتقدم بتعجيل التسليم لئلا يطول إمهاله، ويصرح له أن ذلك وإن سُلّم لك لا ينتج مطلوبك، فتتضاعف بذلك الفضيحة. وهذا المأخذ مغالطي صرف.

بل يجب أن يكون الانتقال إلى اللوازم والملزومات التي بينها وبين المطلوب علاقة حقيقية أو مشهورة محدودة مقبولة في الظاهر. وكل شيء يقال فله لوازم كثيرة. وتوجد له ملزومات، كما توجد موضوعات ومحمولات. فإن كل من قال شيئا بالفعل، فيشبه أن يكون قال أشياء بالقوة. وأنت تعلم كيف ينفع اعتبار اللوازم والملزومات في الإبطال والإثبات، من علمك بالشرطيات الاستثنائية.

ومن المواضع الخارجة ما ليس على سبيل اللزوم، بل على سبيل العناد والمقابلة، سواء أخذ مما من شأنه أن يتعاقب على موضوع واحد كالصحة والمرض، أو أخذ من المتباعدات، وإن انتسب آخر الأمر إلى مبدأ؛ كقولهم: إنه إما أن تكون الشمس طالعة، أو يكون الليل موجودا. فإن الإتيان بهذه المعاندات قد ينفع أيضاً بطريق الاستثناء في الإثبات والإبطال، كما علمت؛ وهذه يشترك فيها الجدل والبرهان.

ومن جملة اعتبار الأمور الخارجة، نقل الاسم وتبديله؛ فربما نفع في البيان، وخصوصا إذا كان الاسم ليس بحسب الذات، بل بحسب الصفة. فيجب أن تأخذ المعنى نفسه، وتلحظه في ذاته، وتقصر الاسم عليه؛ فإن تعدت دلالة الاسم إلى ما هو مباين للمعنى بوجه من الوجوه، بأنه أنقص منه، أو أزيد عليه، أو هو بشرط، دل عليه وعرف. وهذا كما يأخذ أحد الشجاع وجيد النفس على أن المفهوم منهما واحد، أو على أن جيد النفس هو قول بحسب اسم الشجاع، وعلى أن الكلام فيهما واحد. ثم يتأدى به الإمعان في النظر إلى الاشتغال بأحدهما من حيث له زيادة اعتبار. فيجب أن يقال للقايس حينئذ: إن النفس يفهم منه معنى جيد النفس وحده، فهما بلا لبس.

فلنترك لفظة الشجاع، ولننظر في معنى جيد النفس؛ فإنا إذا فهمنا المعنى، فلا حاجة بنا إلى استعمال لفظة الشجاع، بل لنستعمل القول كما هو؛ أن نأخذ شيئا آخر يطابق جيد النفس فقط، من غير زيادة معنى. فإن لفظة الشجاع توهم شيئا آخر زائدا على أنه جيد النفس فقط، وفي تلك الزيادة تغيير الحكم؛ كما أن الحسن الرجاء يدلك على معنى حسن الرجاء فقط. وأما لفظ الشجاع فإن له زيادة دلالة على ذلك. فلنترك أنه شجاع، ولنأخذ حسن الرجاء.

وكذلك الجيد البخت الذي استمرت له غلبات؛ ومعناه مفهوم: والشجاع يشير إلى معنى آخر. فلنترك الشجاع، ولنجعل الكلام في جيد البخت. وهذا الموضع نافع في منع التلبيس وسرعة الكشف. وكأن الانتفاع به في التعليم ليس دون الانتفاع به في الجدل.

وموضع آخر ليس يعتبر فيه الوجود. بل حال الوجود؛ وذلك أن الشيء كونه موجودا للموضوع غير كونه له دائما، وأكثريا أو أقليا؛ وغير كونه له كله أو لبعضه، وغير كونه له بالقياس إلى كذا دون القياس إلى كذا. وليس إذا سلم وجود؛ فقد سلم من كل وجه. فيجب أن تراعى في ذلك أن لا تأخذ أحد الحكمين مكان الآخر، وأن لا تقنع بمطلق غير مبين، بل تطالب القائل المهمل المجمل بالبيان والتفصيل.

وأيضاً مما يشبه هذا الموضع أن يجعل الشيء آخر لأجل اسمه. فيقال كما قال بعضهم: إن من اللذات ما هو فرح، ومنه سرور، ومنه جذل. وهذه كلها ألفاظ مترادفة. فيجب أن تستكشف أمثال هذه أيضاً.

وها هنا مواضع خارجة مأخوذة من المتقابلات، ومن أحوال الابتداء والانتهاء، ومن الاشتقاقات، وغير ذلك؛ فكأنها تنفع بحسب القياسات الاستثنائية المتصلة. أما الذي من المتقابلات الضدية فطريقه منها أن يؤخذ متقابلان ضدان ومتقابلان ضدان آخران كذلك، فيؤلف على الأنحاء التي نذكرها، ويجعل منها مقدم وتال.

فليكن تقابل هو تقابل الأصدقاء والأعداء، والآخر تقابل هو تقابل الإساءة والإحسان. ثم تكون التأليفات منها أنه: إن كان الإحسان إلى الأصدقاء جائزا، فالإساءة إلى الأعداء جائز. ومنها أنه إن كان الإساءة إلى الأصدقاء قبيحة؛ فالإحسان إلى الأصدقاء جميل. ومنها: إن كان الإحسان إلى الصديق حسنا، فالإساءة إلى الصديق قبيح، وبالعكس. ومنها إن كانت الإساءة إلى الأعداء جميلة، فالإحسان إلى العداء قبيح، وبالعكس. فتكون هذه كلها مواضع تقبل وتحمد، وليست كلها واجبة.

أما الأول، فإنه ليس إذا كان أمر موجودا لكل الضد يجب أن يكون ضده موجودا للضد؛ بل يجوز أن تكون الحركة الطبيعية مخالطة لكل حرارة ولكل برودة.

وأما البواقي مما ذكر، فهي بالحقيقة من ثلاث متقابلات: كالإساءة والإحسان، والقبيح والجميل، والصديق والعدو. ثم يؤخذ من إحدى الثلاث طرف، ومن الباقيتين جميعا؛ فيؤخذ مثلا من الصديق والعدو الصديق؛ ثم يؤخذ إساءة وإحسان، وقبيح وجميل، فيقال: إن كانت الإساءة إلى الأصدقاء قبيحا، فالإحسان إليهم جميل، وعلى قياس ذلك.

وهذه أيضاً ليست برهانية، فليس يجب إذا كان للشيء عند الشيء حكم أن يكون لضده عنده ضد ذلك الحكم. فإنه ليس إذا كان النور يسود شيئا، أن تكون الظلمة تبيضه أو تقابله لا محالة، بل كلها مشهورات تسلم، ولا يشعر بعنادها بأدنى النظر، إلا أن يطلب لها معاند وما كان له مناقضة وعناد، ثم لم يكن ظاهر المناقضة والعناد، فليس يجب أن يكون باطل الشهرة؛ كما قد عرفناك مرارا.

وقد يؤخذ من الأضداد مواضع أخر، وهو أن ينظر في مقابل المحمول، فإن صح أنه موجود في الموضوع، فذلك غير موجود. لكن هذا الموضع في قوة الموضع المتقدم المذكور، ولكنه قد يمكن لأن يؤخذ هذا الموضع على وجه غير مكرر. وذلك أن لا يطلب مقابل الموضوع، بل ينظر أنه هل يلزم من وجود المحمول في الموضوع أن توجد الأضداد معا، وذلك محال؛ فوجود المحمول للموضوع محال.

وهذا جزئي موضوع آخر سلف باعتبار أخص من الموضع المتقدم المذكور. والموضعان يتباينان بما أقوله: وهو أن الموضع المتقدم كان على أن اللازم يكون محالا، أي محال كان؛ ويوجب أن الملزوم محال.

وأما ها هنا فالمحال المأخوذ فيه ليس مطلقا، بل محال بصفة، وهو جمع الضدين.

ومثال هذا أن القائلين بالصور المفارقة للأمور يقولون: إنها مع أنها مفارقة، قد توجد متوسطة في المحسوسات، فتكون مفارقة وموجودة معا، ويلزمهم أن يجعلوها متحركة منتقلة، ومستحيلة فيها الحركة ثابتة معا.

أما لزوم كونها بحيث تستحيل فيها الحركة، فلأنهم يجعلونها مفارقة، ويعرفون أن المفارق يجب له الثبات، ويستحيل فيها الحركة ولو بالعرض.

وأما لزوم كونها متحركة، فلأنهم إذا جعلوها فينا، جعلوها قد تتحرك بالعرض تحركاتنا.

وقد يؤخذ من الضد موضع آخر، وهو أنه إذا كان المحمول العارض له ضد، وكان المحمول العارض محمولا لا على الدوام والضرورة، بل على حسب الجواز والعروض، فينظر هل من شأن ضده أن يعرض لذلك الموضوع؟ فإن من شأن الموضوع أن يكون واحدا للأضداد. فإن كان الضد ليس طبيعيا، وأخذ الموضوع موضوعا قريبا له، فيجب أن يكون من شأن الضد الآخر أن يعرض لموضوعه. مثاله أنه إن كان البغض يعرض للقوة الغضبية، فيجب أن تنسب المحبة إليها لا إلى الشهوانية. وإن كان الجهل يعرض للقوة الشهوانية، فيجب أن يكون العلم يعرض لها لا محالة، لا الناطقة. وهذا ينفع في الإبطال فقط، اللهم إلا أن لا يكون الإثبات متوجها نحو الوجود، بل نحو الإمكان، فينفع في الإثبات؛ فإنه إذا أمكن عروض ضد أمكن عروض ضد آخر.

وأما هو هذا الموضع برهاني، وأنه هل يجب أن يكون الشيء القابل لضد ما قابلا للآخر، حتى إن كان الشيء يعرض له أمر ويجوز أن يخلو عنه، فهل يجوز أن يعرض له الضد الآخر وإنما يجوز أن يخلو عنه إلى واسطة، أو إلى عدم، ولا يكون من شأنه أن يقبل شيئا آخر. فإن الواجب أو المقبول هو أن الأضداد هي التي يوجد لها موضوع تشترك فيه؛ وهذا غير أن يكون لعروض أحدهما يكون موضوعا لعروض الآخر. فإنه إذا تم وصح أن للشيئين موضوعا واحدا يشتركان فيه على سبيل التعاقب، فقد صح الشرط الذي ينبغي له في أن يكون بينهما مضادة؛ وإن كان سائر الموضوعات بخلاف ذلك، بل كان بعضها لا يفارقه الضد ألبتة، وبعضها قد يفارقه إلى العدم ولا يقبل الآخر.

وإذا كان هذا أمر غير بيّن، فلا يجب أن تؤخذ هذه المقدمة على أنها بينة، بل على أنها مشهورة، ويكون سبب الشهرة فيها إيهام هذا العكس إيهاما جزافا، فيكون من أحد أبواب المغالطات المعنوية التي ستذكر فيما يستقبل، بل لكثرة الجزئيات الشاهدة.

فإذن هذا الموضع لا ينفع في البرهان، إذا أخذ من حيث هو أصل ومبدأ وبيّن. فإن صح أنه حق، فتكون صحته صحة المسائل؛ وإن لم يصح، فلا ينتفع به. وستتضح حقيقة الأمر فيه في العلوم.

واعلم أن الشيء إنما يكون موضعا إذا كانت الشهرة توجيه، أو كان يصح في علم المنطق على سبيل إيجاب من المشهورات، فيوضع بعد ذلك قانونا؛ وما ليس كذلك فليس بموضع. ولذلك ما كان هذا هو موضع في الجدل للشهرة، وليس وإن ثبتت حقيقته موضعا في البرهان، أي أصلا؛ فإنه لا بيّن بنفسه، ولا بين الصدق في علم المنطق؛ فليس موضعا برهانيا منطقيا.

وأما سائر المواضع المأخوذة من المتقابلات، فمنها المواضع المأخوذة من تقابل النقيض. ومن جملة ذلك ما هو حق ومشهور معا، وهو جعل التالي عكس نقيض المقدم، أو جعل نقيض اللازم ملزوما لنقيض الملزوم؛ وهو موضع لا مرد له؛ مثاله: إن كان اللذيذ حسنا فما ليس بحسن ليس بلذيذ، وإن كان ما ليس بحسن فليس بلذيذ، فكل لذيذ حسن.

وأما عكس هذا فربما كان مشهورا في مواد، وربما لم يكن مشهورا. وأما في الأضداد فربما صح العكس واشتهر، وربما انتقض. فيجب أن يكون الجدلي مستقرئا لذلك، حتى إذا انتفع بما يعكس، ادعى العكس، وأورد له جزئيات توجب العكس. وإذا انتفع بمنع العكس، كان له ما يعاند به.

فها هنا جزئيات كثيرة توجب العكس؛ إذ يوجد الطرفان لازمين للطرفين. فإن الشجاعة فضيلة، والجبن رذيلة، والصحة مؤثرة، والمرض مجتنب؛ واللزوم ها هنا على الاستقامة.

ويجب أن تأخذ ها هنا ما كان من الأضداد بالحقيقة، وما كان بحسب المشهور، فيجب أن تكون جزئيات كثيرة من هذا الباب معدة له.

وها هنا جزئيات أخرى، ومواد أخرى تخالف ذلك، وربما كان المظنون فيها عند الجمهور، أو الظاهر المشهور، هو بالعكس من ذلك. فإن جودة البنية، أي اعتدال المزاج، واستواء التركيب، وتناسب الأعضاء، قد يلزمها الصحة. وأما رداءة الخلقة والبنية، وهو نقصان في أحد تلك، فقد لا يلزمها المرض، لكن المرض

يلزمه رداءة الخلقة والبنية، فيؤخذ اللزوم ها هنا ليس بالاستقامة؛ بل بالعكس، إذ يؤخذ ضد اللازم ملزوما لضد الملزوم، فلا تكون إذا كانت جودة البنية صحة، فرداءة البنية مرض، بل المرض رداءة البنية، أو يلزمها رداءة البنية. فيجب أن تكون أمثال هذه معدة أيضاً.

وأما المقابلة التي للعدم والملكة، فاللزومان مشهوران فيه جميعا. فإنه إن كان البصر حسا، فالعمى عدم حس. ويشبه أن يكون هذا الموضع حقا إذا أخذ على الاستقامة. فإنه إذا قيل على البصر شيء وجودي له شيء مقابل عدمي، فليس يمكن ألبتة أن يقال ذلك الوجودي على العمى، وإلا لصار العدم موصوفا بأمر وجودي محصل؛ فإذن يقال عليه: عدم ذلك الوجودي، فإذا عدم ذلك الوجودي، يلزمه.

والمتضايفات تتلازم على الاستقامة إذا روعي ما يجب أن يراعى تلازما حقيقيا؛ وتتلازم على الإطلاق تلازما مشهورا. مثاله: إن كان ذو ثلاثة أضعاف كثير الأضعاف، فذو ثلاثة أجزاء كثير الأجزاء. وإن كان العلم ظنا، فالمعلوم مظنون. وإن كان البصر حسا، فالمبصر محسوس. وأما في الحقيقة فليس يجب أن تلزم إلا بشرائط؛ وذلك لأن العلم - من حيث هو قُنية - مضاف إلى العالم، ومضاف من وجه آخر إلى المعلوم. وليس يجب أن يكون إذا كان العلم إدراكا أن يكون العالم مدركا، أي واقعا عليه الإدراك؛ أو المعلوم مدركا، أي واقعا منه الإدراك، بل يجب أن تكون الموازاة والمعادلة محفوظة. وكذلك فإن المدرك مضاف إلى المدرك. وليس يجب إذا كان المدرك معلوما أن يكون المدرك عالما.

وكذلك ليس يجب إذا كان محسوس ما معلوما، أن يكون حس ما علما؛ وإن كان المشهور يوجب أن يكون الحس علما، فلا تكون هذه معاندة في المشهور.

وكذلك يجوز لقائل أن يقول: إن المحسوس ليس ألبتة بمعلوم؛ وذلك لأن الحس في الحقيقة ليس بعلم، إذ كان كون الحس علما ليس حقا بيّنا بنفسه، بل ربما كان مشهورا. وإذا كان الحق أن الحس ليس بعلم، وكان الحق يوجب أنه إن كان الحس ليس بعلم، فما يقع عليه العلم لا يكون وقع عليه الحس؛ وبالعكس. وما وقع عليه العلم، فهو معلوم؛ وما وقع عليه الحس، فهو محسوس. فيجب أن لا يكون شيء من المحسوسات معلوما؛ وبالعكس.

فالذي قيل من أن معلوما ما محسوس، ثم بنى عليه الاعتبار، قول جدلي غير حقيقي.

الفصل الرابع

فصل (د) في مثل ذلك

ومن المواضع الخارجة مواضع كانت تعرف بالنظائر ومعنى النظائر: الأمور التي لها نسبة إلى الشيء، فيشتق لها منه اسم، إما مثل نسبة المقبول إلى القابل المشتق له منه الاسم، كالعدل الذي هو نظير العادلة اشتق له منها اسم؛ وإما مثل نسبة الغاية إلى الفاعل والحافظ، كالأمور الصحية التي تفعل أو تحفظ الصحة، فيشتق له منها من الصحة اسم؛ وإما نسبة المبدأ إلى الغاية، فيشتق له منها اسم، كما يقال مرض عفوني.

ومواضع أخرى كانت تعرف بالمأخوذة من التصاريف، ويشبه أن تكون مفارقتها للنظائر بأن لا يؤخذ لها من الشيء اسم على الإطلاق، وعلى سبيل الاشتقاق، بل أن يدل على نسبتها إلى الشيء بلفظ مأخوذ من أسامي المناسبة والملازمة مقرون باسم الشيء، كما يقال: هذا هو جار مجرى الطبيعة، وهذا مذهب العدالة، وهذا مأخذ الحكمة؛ فتكون نسبة الجاري مجرى الطبيعة نسبة ما يكون على سبيل التصاريف. وكذلك نسبة ما هو على سبيل العدالة إلى العدالة.

على أني لست أثق أيضاً بما أقوله من ذلك، إنما أخمنه تخمينا، وليس هو شيئا معروفا في عادات ألسنتنا، ولا تضر الغفلة عن ذلك في غرضنا.

وقد قيل غير ما قلته، وظن أن التصاريف هي ما يكون من الأمور صادرة عن الشيء، كالوجع عن المزض، وأخذ هذا بعيدا عن عبارة المعلم الأول، ولا يناسبه بوجه. فإنه ليس يجب أن يكون حكم الوجع، وما يجري مجراه، مقايسا بحكم المرض وما يجري مجراه. وأما ما هو على سبيل العدالة، فيجب أن يكون له حكم معتبر بالعدالة، بسبب أنه مأخوذ بوجه من العدالة، كأنه بوجه مشتق منه. ولهذا ذكر أنه يظن أن التصاريف أخص من النظائر؛ وعلى أن هذه عادة لغة لا علم لي بها.

ثم يقول: إنه ينتفع بهذه المواضع على وجهين؛ وجه أخص بالعلم الخلقي، وهو المستعمل في التعليم الأول، مثل أنه وإن كانت العدالة محمودة، فالعدل محمود؛ وإن كان ما يجري مجرى العدالة محمودا، فالعدالة محمودة. وهذا إنما يحمد إذا كان المحمول محمودا أو مؤثرا. وليس يجب أن يقع بينهما في كل محمول اتفاق، فإنهما مختلفا الحد. ولا أيضاً يصح أن يقع لهما في الخير - إذا جعل الخير محمولا - اتفاق؛ فإن الخير الحقيقي هو المطلوب لذاته، ولا يتفق الأمران. فهذا وجه.

ووجه آخر يعتبر بحسب المقابلة، إما من النظائر، فمثل أنه إن كانت الشجاعة حكمة فالشجاع حكيم؛ وإما من التصاريف، فمثل أنه إن كان يجري مجرى الشجاعة هو ما يجري مجرى الحكمة، فالشجاعة حكمة. وهذا موضع جدلي مشهور في بعض المواد، ويصلح للإبطال والإثبات؛ وليس بتعليمي. ولا ينعكس، حتى إذا كان الحكيم شجاعا، فالشجاعة حكمة، وإن كان الحكيم يلزمه أن يكون شجاعا لزوم المقوم أو لزوم التابع، يلزم أن تكون الشجاعة يلزمها أن تكون حكمة، بل أن تكون معها الحكمة. وكذلك في المثال الآخر.

وموضع آخر من حال الكون والفساد مخصوص أيضاً بمحمول الخير والمحمود. فإن ما كونه خيراً فهو خير، ويجب أن يؤخذ الخير بمعنى يعم المحمود والخير الحقيقي، حتى يقرب من أن يكون تعليميا؛ فإن أخذ مطلقا لم يبعد أن يكون مشهورا. وكذلك ما كونه شراً فهو شر، فيجب أن يؤخذ الخير والشر بالقياس إلى شيء واحد، أو يؤخذ كلاهما مطلقين، حتى ربما قربا من النفع في العوم. فإن أخذ بدل الكون والفساد، كان موضع آخر وكان بالعكس؛ فإن ما فساده شر فهو خير، وما فساده خير فهو شر.

وكذلك إن أخذ فاعل الخير مكان الكون، وفاعل الشر مكان الفساد؛ وليس ببرهاني فليس يجب أن يكون فاعل الخير في نفسه خيرا، لأنه فاعل الخير، ولا فاعل الشر في نفسه شرا، لأنه فاعل الشر. فإن ادعى صحة هذين القولين، احتيج إلى قياس يوجبهما. وأما إذا أخذ كالبينين بأنفسهما لم يجب الالتفات إليهما، إلا

من حيث الشهرة فقط، فليس بواجب أن يجري كل فاعل مجرى فعله، ولا بيّن بنفسه أن يكون الشر لا يصدر إلا عمن ذاته شر.

ومع ذلك فأن يفهم كون ذات الشيء شرا، وكون فعله شرا يشتغل أولا عن فصل القول في القضيتين، وينكشف ثانيا عن أن الشهرة لا تطابق الإحقاق في هذه الدعوى؛ اللهمّ إلا أن نعني بالشر أن ذاته في نفسها شر، بل إنها يصدر الشر عنها، فيكون كأن القائل قال: فاعل الشر فاعل الشر؛ وهذا وإن كان حقا، فهو هذر.

ومن المواضع مواضع المتشابهات؛ وهي كأنها تمثيلات يجعل فيها أحد الشبيهين مقدما، والآخر تاليا. وهذا جدلي صرف؛ كقولهم: إن كان قد يكون بالأضداد علم واحد، فقد يكون بالأضداد ظن واحد. وإن جاز أن يكون البصر بخروج شيء إلى المبصر، جاز أن يكون السمع بخروج شيء إلى المسموع؛ وإن كان ما له بصر يبصر، فما له سمع يسمع. وهذا يصلح للإثبات والإبطال، على ما علمت. فإنه قد يقبل أن ما كان للشبيه فهو للشيء، وما لم يكن للشبيه فليس للشيء.

ومن المواضع مواضع إلى الوحدة والكثرة. وهذا يصلح للإبطال، أعني إذا اختلف الموضع والمحمول في النسبة إلى الكثرة والوحدة. كمن يضع أن كل علم فهو تصور وفهم، فيقال له: إن العلم قد يكون بأشياء كثيرة معا، والفهم ليس يكون لأشياء كثيرة معا؛ فليس كل علم فهما. وهذا الموضع برهاني، وفي مثاله المورد مقدمات مشهورة.

ومواضع أخرى مأخوذة من الأكثر والأقل؛ وهي مواضع الأحرى. وهي أربعة مواضع: أحدها أن يجعل ما هو أكثر في معنى الموضوع، أكثر في معنى المحمول؛ والقياس قياس شرطي، مثاله: إن كانت اللذة خيرا، فما هو أكثر فهو أكثر خيرا؛ وإن كان الجور شرا، فما هو أكثر جورا فهو أشد شرا. وهذا مشهور.

لكنه إن صدق المقدم فيه كليا، حتى كان قولنا: إن كل لذة خير حقا، صدق لا محالة ما هو أكثر لذة فهو أكثر خيرا؛ فكان الموضع علميا. وأما إن أخذ مهملا فيكون مشهورا، ولا يكون حقا؛ فإنه ليس إن كان السكنجبين نافعا للمريض، فما كان أكثر كان أنفع، بل ربما ضر. فأما إذا كان مسلما أن كل سكنجبين نافع، دخل

فيه القليل والكثير، فيجب أن يكون الأكثر أيضاً نافعا؛ وإن كان نافعا لوجب أن يكون أكثر نفعا. وهذا الموضع - كما تعلم - نافع في الإثبات والإبطال جميعا.

والموضع الثاني من الأربعة. أن يعتبر مع المحمول محمول آخر، حكمه في أن يحمل أولى من حكم هذا؛ فإن لم يحمل، ولم يؤخذ ذلك، ففي المشهور أن هذا لا يحمل، ولا يؤخذ؛ وهذا للإبطال. وإن وجد ما ليس أولى، ففي المشهور أو الأولى يؤخذ: وهذا للإثبات.

وأما حال هذا الموضع في العلوم فيختلف بحسب اختلاف المفهوم من لفظة "أولى"؛ فإنه إن عني بالأولى الأول بالطبع والأقدم، صار الموضوع علميا؛ وإن عني به ما وجوده أكثر من وجود الآخرين من غير تعلق، أو وجوده أشد موافقة للموضوع من وجود ذلك من غير تعلق، فليس الموضع بتعليمي. فإنه كثيرا ما يكون ما هو في الأقل، ولا يكون ما هو في الأكثر. تأمل ذلك من طرفي النقيض، وأحدهما أولى بالشيء وأكثر له، مثل ابتلاع الإنسان لما يمضغه، والآخر ليس بأولى بالشيء، بل هو أقلي نادر، وهو كغصته به. وقد يتفق أن لا يكون هذا الذي هو أولى، ويكون ما ليس بأولى؛ وإلا لكان الأولى دائما لا أكثريا. وكذلك حكم ما كان مما ليس بأولى، فقد يؤخذ كثيرا دون الأولى.

والموضع الثالث من هذه المواضع عكس هذا، وهو أن تكون الكثرة في وجه الموضوع، والمحمول واحد؛ فينظر إن لم يوجد المحمول لما هو أولى أن يوجد له، لم يوجد لما ليس أولى؛ وإن وجد لما ليس أولى، فقد وجد لما هو أولى. وهذا الموضع حاله في شروط صيرورته علميا حال الذي قبله.

والموضع الرابع من هذه المواضع، وهو أن يكون الاعتبار بين محمولين وبين موضوعين، وأحد المحمولين ليس أولى بموضوعه من المحمول الآخر بموضوعه، ثم يعتبر ما قيل.

ثم ها هنا مواضع مأخوذة من المساواة بعدد هذه المواضع بأعيانها، وهي ثلاثة: حال محمولين متساويي النسبة في الأولى وغير الأولى لموضوع أو موضوعين لمحمول، أو محمولين لموضوعين. ثم يعتبر ذلك بعينه؛ وليس شيء منها علميا.

وتشترك في أنه إن كان ما هو مثل في استحقاق أن يكون قد كان، فالآخر كان؛ أو لم يكن، فلم يكن.

وموضع آخر يعتبر من فعل الشيء إذا أضيف إلى غيره، وقرن به، فجعله بحال، فنقضي بأنه بتلك الحال؛ مثل أن يجعله خيرا أو أبيض، فنقضي بأنه خير أو أبيض؛ وهو غير علمي. وأحسن مواضعه الخلقيات، فإنه قد تقترن الحركة بالمادة فتجعلها حارة، وهي غير حارة.

وموضع قريب من هذا، وهو أنه إذا زيد شيء على شيء، فجعله أزيد في حال كان له مثلا في كونه خيرا أو بياضا، فهو بتلك الحال. وليس علميا أيضاً؛ فإن الحرة إذا زيدت على الحار صار أحر، وليست حارة.

وهذا الموضع والذي قبله للإثبات؛ ولا يصلحان للإبطال؛ فإنه ليس إذا زيد شيء على شيء، فلم يجعله بصفة، لم يكن على تلك الصفة. فإن الزوج إذا زيد على الفرد، لم يجعله زوجا، وهو زوج. والحلو إذا زيد على المر، لم يجعله حلوا، بل مزاجا آخر، وهو حلو. وأيضاً فإن العصير إذا زيد على العسل، وهو حلو، لم يجعله أشد حلاوة، والعصير حلو. على أنه لا يبعد أن يحمد هذا الإبطال بعض الجدليين، حين لا يفطن لمثل هذا العناد.

وموضع آخر: أنه إذا قيل المحمول على موضع، أو على شيء بمعنى الأولى والأكثر، فهو مقول عليه بالإطلاق. مثاله: إن كان خمر أقل إسكارا من خمر وأكثر، فهو مسكر على الإطلاق. وما لم يكن الشيء خيرا يقال إنه أكثر خيرية أو أقل خيرية، فإن الشر لا يقال له إنه أكثر أو أقل خيرية. وهذا ليس يصلح في الأبطال. فإنه ليس إذا لم يقل بأقل أو أكثر، لم يقل بإطلاق؛ فكثير من الأشياء لا تقبل الأكثر والأقل.

وهذا الموضع ليس له عناد علمي، وله عناد جدلي. أما أنه ليس له عناد علمي، فهو أنه إذا لم يكن للشيء معنى بوجه من الوجوه، فليس له ذلك المعنى أقل أو أكثر. فإن الأقل والأكثر يجب أن يكون معه الشيء موجودا، حتى يكون قليلا، أو يكون كثيرا.

وأما عناده الجدلي، فأن يقول قائل: إن خمود الشهوة خير من الفجور؛ ومع ذلك فليس خيرا على الإطلاق. فهذا مقبول في المشهور؛ وأما في الحقيقة فإنه ليس خيرا من الفجور، فإنه لا شركة بينه وبين الفجور في الخيرية حتى يجوز أن تكون حصته منه أوفر، بل هو أقل إيجابا لأمور شرية منه. وأما في نفسه فهو رديء مثله. وأما بالقياس إلى ما يلزمه من الشر فهو أكثر شرا، وذلك أقل شرا لا لمزاج خير معه، بل لقلة عدد الشر الصادر عنه، وفقد بعض الشر أن يكون منه. وأنه وإن كان فقد الخير شرا فيما وجوده فيه خير، وفقد الشر خيرا فيما وجوده فيه شر، وهو لا يخلو عن وجود ذلك أو فقده. فذلك باب آخر؛ وهو باب ما يكون الخير والشر فيه. وأما الشيء الذي يقال له خير أو شر، بأن الخير يصدر عنه، والشر يصدر عنه، فليس الأمر فيه كذلك. فليس إذا كان الشيء ليس سببا للشر، فهو سبب للخير إلا بالعرض؛ وبالعكس. وأما إذا كان الشيء القابل لهما ليس فيه شر، ففيه بإزائه خير.

وموضع آخر مشاكل بوجه من الوجوه لهذا المعنى، وهو أنه إذا كان الشيء ممكنا، أو موجدا، أو حسنا، أو نافعا في وقت من الأوقات، وموضع من المواضع، وموضوع من الموضوعات، فهو أيضاً بذلك الحال على الإطلاق؛ فإن ما ليس بممكن في نفسه، فليس بممكن عند حال، وما ليس بحسن ألبتة، فليس حسنا عند حال. وهذا أيضاً للإثبات.

ويعاند هذا الموضع بأمثلة مشهورة، مثل أنه قد يوجد الشيء فاضلا في أمر وليس فاضلا على الإطلاق، ويكون الشيء غير فاسد في وقت، وليس غير فاسد على الإطلاق، وينفع دواء في وقت، وفي موضع، وفي موضوع عليل، وليس نافعا على الإطلاق؛ وقد يحسن قتل القريب إذا كفر بالله تعالى، وليس حسنا على الإطلاق. وكذلك يكون الشيء حسنا عند قوم، وليس حسنا على الإطلاق، فإن من الناس من استحسن قتل الأب، وليس حسنا على الإطلاق.

وتفسير الإطلاق هو أن يقال المعنى من غير أن يزاد عليه شيء يقيد به، كما يزداد فيقال: إنه حسن عند قوم، أو حسن في وقت؛ فهذا هو الحكم المشهور، لكنه يجب أن ننظر في هذا من جهة الحق، فنقول: إذا كان الإطلاق بالحقيقة في مثل هذا الموضع هو أن لا يكون عليه زيادة اعتبار ألبتة إلا معناه، فإن كان معناه إضافيا كان

الإطلاق أن توجد إضافة مطلقة، مثل النافع إذا أخذ نافعا لشيء ما وحال ما، فإن هذا الإطلاق بلا زيادة لأن المضاف إليه داخل في معنى المضاف غير مزيد عليه من دوام، أو عموم، أو غير ذلك، لكن المشهور ربما لم يفصل بينه وبين الدائم وبين الذي عند كل مكان وكل وقت؛ فإذا لم يجده دائما أوهم أنه معاند.

وأيضاً فإن المشهور يأخذه مهملا، وفي العلوم يجب أن يؤخذ محصورا. فإذا راعيت هذا، فاعتبر الأمثلة التي وقع بها العناد، فيجب أن يكون الفاضل في أمر ما فاضلا على الإطلاق، أي فاضلا بلا زيادة. ولا يكون فاضلا على الإطلاق بمعنى أنه فاضل في كل شيء؛ فإن هذا ليس هو الفاضل على الإطلاق الذي نقصده إلا باشتراك الاسم، لأنه فاضل مع زيادة، وتلك الزيادة أنه في كل شيء. وتجد الممكن للقوى ممكنا على الإطلاق، وإن كان ليس ممكنا في كل وقت، ولكل واحد. ونجد ما ليس فاسدا في وقت، ليس فاسدا - إلا بزيادة - أبدا. ونجد الدواء النافع للشيء نافعا على الإطلاق، لا بزيادة كل شيء، بل لشيء ما هو مضايفه المنفوع.

وأما قتل القريب فخذه محصورا، فيتبين لك الكذب في أن كل قتل قريب حسن، بل قتل ما للقريب عسى أن يكون حسنا. فذلك القتل الذي لذلك القريب نجده حسنا على الإطلاق، وإن لم يكن حسنا في كل موضوع، وكل اعتبار.

وأما المستحسن عند قوم، فذلك لا يجب أن يكون حسنا على الإطلاق، وأنت تعني بالإطلاق الوجود، لأنه معنى أنه حسن في الظن، لا في الوجود. والواجب أن تعتبر تقييد الشيء في الظن بإطلاقه في الظن، أو تقييده في الوجود بإطلاقه في الوجود؛ اللهم إلا أن يكون قد يفهم من الإطلاق أمر يعمهما جميعا، فيكون الإطلاق حينئذ حقا.

فأما اعتبار الشيء في نفسه لا بالقياس إلى الظن، فبين أن الشيء إذا كان في نفسه بصفة، وذلك في حالة ما، وفي وقت ما، وفي موضع وموضوع، وصدقت عليه الصفة في تلك الحال بأن كان فيها نافعا أو موجودا أو حسنا أو غير ذلك، فيصدق عليه أنه نافع أو موجود أو حسن أو غير ذلك على الإطلاق، بمعنى ترك الزيادة إلى الإضافة المطلقة المتضمنة في حقيقة ذلك.

وليس يجب أن يكون "على الإطلاق" بمعنى العام، الدائم، والكائن في كل شيء. إذ ليس ذلك هو الذي على الإطلاق بالحقيقة.

ويجب أن تعتبر الحصر وتترك الإهمال. فحينئذ يصير الموضع علميا. فإنه ما لم يوجد للشيء صفة، لم توجد له تلك الصفة بحال. ولا تلتفت إلى ما يقال من كذب الشيء مفردا، وصدقه مع شيء. وما عسى أن يوجد من مناقضة هذا الموضع. فقد علمت فصل القول في ذلك، حيث تكلمنا في الفن الثالث.

الفصل الخامس

فصل (هـ) في الأولى والآثر

ويلي المواضع التي أعطيناها المواضع التي تعد نحو الآثر والأفضل. وظاهر الحال من البحث عن الآثر والأفضل، يقتضي أن يكون متعلقا بالأمور الخلقية، وما هو أولى بالإيثار والاجتناب فقط. لكن حقيقة النظر فيهما مقتضية للنظر في الأولى والأحرى، وفي الأزيد والأنقص. وذلك يتعدى الأمور الخلقية.

وأما مشاركة هذا البحث للبحث عن الأولى والأزيد، وما ليس بأولى وأزيد، فسيتبين لك من جهة أن جميع ما ينفع في الأزيد والأنقص، ينفع في الآثر والأفضل، وأكثرها ما ينفع في الآثر والأفضل ينفع فيهما، وإن كان ليس كله كذلك، على ما ظنه بعض المتكلمين في هذا الفن. وذلك لأن كثيرا من المواضع المعدة نحو الآثر والأفضل لا تنفع في الأزيد والأنقص، مثل المشهور: أن ما هو أطول زمانا فهو آثر، فإنه ليس يجب أن يكون ما هو أطول زمانا فهو أكرم في نفسه، أو أشد كرامة مما ليس أطول زمانا، أو يحمد ذلك.

واعلم أن المفهوم من الآثر غير المفهوم من الأفضل؛ وذلك لأن الشيء قد يكون أفضل ولا يكون آثر؛ فإن العلم أفضل، وليس آثر من اللباس عند العريان؛ فالموت على حالة كريمة أفضل من الحياة الخسيسة، وليس آثر.

وإذا قيل أفضل وأخير، فقد يقال ذلك عند التحقيق على وجوه: فيقال أفضل وأخير لشيئين متشاركين في نوع من الفضيلة تقبل الزيادة والنقصان، ويكون

لأحدهما جميع ما للآخر وزيادة؛ مثل قولنا: فلان أيسر من فلان، إذا كان له جميع مقدار ما له وزيادة؛ ويقال أفضل للمتشاركين في نوع من الفضيلة يقبل الأشد والأضعف من غير أن يمكن أن يشار إلى قدر ما يساوي به الأفضل الأنقص متميزا عن الزيادة، لكن الحاصل للأفضل أشد، مثل الأجمل والأسخن، وغير ذلك.

ويقال أفضل إذا كان يشاركه في نوع الفضيلة، ذلك النوع إما أن لا يقبل التفاوت، أو إن قبل، فالذي لهما منه مثلا على السواء. لكن للأفضل فضائل أخرى من أنواع أخر، فتكون جملة ما لهذا أكثر مما لذلك؛ مثل أن يكون أحدهما شجاعا عفيفا، والآخر شجاعا مثله لكن عفيفا، فيكون الأول أفضل.

ويقال أفضل إذا كان ليس بينه وبين النقص مشاركة في نوع الفضيلة أصلا، ولكن في جنس الفضيلة، إلا أن النوع الذي له هو في جملة نفسه إلا هي دون النوع الآخر. لست أقول إنه أفضل من الآخر، فإنه بيان دور، ولكن أقول إنه إلهي، والآخر ليس بإلهي، فهي أفضل. وأعني بالإلهي: أن تكون فضيلة باقية لا تبيد، مثل الحكمة؛ أو تكون نافعة في الأمر الذي هو مطلوب لذاته. لست أقول في الأمر الذي هو أفضل، فيكون دورا، وهذا مثل النافع في الآخرة والمعاد. ومن هذا القبيل ما يحكم بأن الحكمة أفضل من اليسار. ويقال لما المصالح المتعلقة به، وإن كانت عاجليه، فهي أكثر عددا، وأعم، وأدوم معا من عاجليه أخرى. فإنه ليس إذا كان أكثر صار أفضل، بل ربما الواحد العام الدائم أفضل من الكثير.

ويقال أفضل أيضاً على مثل ما يقال الأولى؛ وهو أن يكون أحد الأمرين له الفضيلة في ذاته، والآخر فضيلته مستفادة منه، أو بالعرض؛ وخصوصا إذا كان له في ذاته معنى أفضل بوجوه أخرى. وأما الأولى أيضاً، فيقال لما هو بهذه الصفة؛ ويقال لما هو أشد مناسبة، وهو أن يكون أمر يجوز أن يكون لأمرين، لكنه لأحدهما أشد مناسبة؛ مثل الكرامة، فإنه يجوز أن يكون للطارئ الذي لا ماتة له، لكنه للذي له ماتة في طبعه أولى. لأن الماتة، وهي علة من العلل المستدعية الموجبة لا يحكم فيها بالإيجاب، بل يحكم فيها بالأولى، إذا كانت توجب باقتران شرائط إليها؛ فإذا لم يشعر بجميع الشرائط التي تقترن بها حتى تصير علة موجبة، بل شعر بأكثرها، حكمنا بالأولى. ولو شعر بجميعها لكان الأمر عند الشاعر واجبا في كونه أو لا

كونه. لكنه إذا كان الأمر الذي يقترن بالعلة الداعية في أحدهما أكثر من الذي يقترن بمثلها من الآخر، كان الحكم للأول أولى. وكذلك إن كان لأحدهما هذه العلة، ولم يكن للآخر، فالذي له العلة أولى. وأما الماتة فإنها داعية إلى الحكم، وليس يتم بها، بل يتم بأحوال إما فيه، وإما في المتوقع من عنده، وإما فيهما جميعا؛ بل ربما كانت، وربما لم تكن.

والأولى في الماتة يعتبر على وجهين: أحدهما بحسب الوقوع، والآخر بحسب الجميل. والأولى بحسب الوقوع هو كما يقول قائل: إن لفلان عند فلان حقوقا وقد قصده، فالأولى في نفس الأمر أن يتفق أن يقضيها، حاكما بأن ذلك الأمر واقع.

وأما الأولى بحسب الجميل، فهو أن يقول: فالأولى بالمقصود، أي الأجمل به، أن يقضيها ويعرفها، مع أنه ليس يلتفت إلى أنه يفعل ما هو أولى بأن يقع منه ذلك الأولى، بل على أنه الأجمل؛ ذلك وأنه إن لم يفعل فذلك قبيح به.

فالماتة تشارك سائر العلل التي ذكرها في أمر يوقع الوقوع؛ وتخالفها في أن العلل التي ليست بموات لا يعتبر فيها حال الجميل، لكنها إنما تقتصر بها على الوقوع. وإنما يقتصر من الموات وما يشبهها على الإيجاب الأولى، لأن الأسباب المحتاج إليها في أن تكون العلة علة بالفعل ما لم تجتمع لم يكن للمعلول وجود واجب. فإذا علم أن هذا الواحد منها قد وجد، وجهل الحكم في البواقي، وأنها هل اجتمعت، ثم كان موضع آخر لم تحصل فيه علة من تلك العلل، سبق إلى الذهن العامي أن المستحصل لعلة ما منها، أو للعلة التي تصير علة بالفعل عند شرائط، أولى بالوجود مما عدم فيه الأمران.

وأما العلل الأخرى أو الشرائط الباقية، فإنها لو كان اجتماعها كلها معلوما، لكان الحكم يثبت في أن المعلول واقع؛ ولو كان غير اجتماعها معلوما، لكان الحكم يثبت في أن المعلول غير واقع. لكن ما نشعر فيه بوجود سبب، أو بزيادة الأسباب المرجحة، نظن أن الأولى به أن يكون. فربما كانت الأسباب المرجحة متوافية في الجانب الآخر، إلا أنها تكون مجهولة. وربما لم تتواف الأسباب كلها لا في هذا ولا في ذلك، فيمتنع أن يكون ذاك ولا هذا ألبتة، وإن كان هذا أكثر أسباب. وأما الذي تتوافى فيه الأسباب كلها، فليس هو أولى بل واجب.

والقاصر الأسباب ليس هو لا أولى فقط، بل ممتنع أن يوجد. فإذن هذا القسم من الأولى مظنون لا وجوب له ولا امتناع، إلا أنه يفيد ميل نفس إلى أن الشيء يكون؛ وهو ظن ما يكون غير كاذبة إن كان الشيء متوافي الأسباب فوجب، ولم يكن أولى، وكاذبة إن لم يكن متوافي الأسباب، فامتنع ولم يكن أولى.

واعلم أن اعتبار الأزيد والأفضل قد يقع في كل مقولة. ولست أعني أن كون الموضوع لمحموله يكون في كل مقولة، فإن ذلك أمر لا كثير إشكال فيه، ولا أيضاً كثير منفعة في تعرفه.

ولست أيضاً أعني أن الذي إليه النسبة في أن الآخر أولى منه، أو ليس واقعا في كل مقولة، على ما دل عليه اختلاط أمثلة يوردها قوم؛ بل إن نفس ذلك المحمول قد يقع في كل مقولة. مثاله، أنه قد يقال: إن الصورة أحق بالجوهرية من الهيولى؛ ويقال: إن الشخص أولى بالجوهرية من الكلي. وهذا يكون لا على أن جوهرية أكثر من جوهرية، ولا أن جوهرية هذا أسبق من جوهرية ذلك، بل لأن ما يتساويان فيه يوجد له حكم ووصف هو أسبق لأحدهما وأكمل، وهو الوجود. وقد ذكرنا حقيقة هذا في موضعه.

وقد يقال في "الكم" و"الكيف"، وهذا ظاهر.

وفي "الإضافة"، كقولهم؛ إن صداقة فلان أشد.

وفي "الأين"، كقولهم: النار أعلى من الهواء. وقد مثّل لهذا بعضهم مثالا سخيفا، وهو أن القوة النفسانية في الدماغ أو في القلب؛ وليس هذا اختلافا في زيادة ونقصان الأين، بل في نفس الأين.

وقد يكون في "متى"، كقولهم: تاريخ الفرس أقدم أم تاريخ العرب. وقد أورد له مثال آخر فقيل: أترى الصيف أصلح لأمر كذا أم الربيع، فأخذ الموضوع مكان المحمول، وطلب الأكثر والأزيد لا في أنواع "متى" مجعولة محمولات، بل في الأصلحية. والأصلحية ليست من مقولة "متى"، فإن الأصلح اسم مشترك يقع في مقولات.

وأما في مقولة "الجدة" فمثل قولهم: الترس أوقى أم الدرع.

وأما في "الوضع"، فمثل قولهم: الفلك في الإقليم الرابع أشد ميلا أو في الثالث. وأما الأمثلة في "الفعل" و"الانفعال"، فسهلة مشهورة.

وقد جرت العادة أن يقال في هذا الموضع في وجوه المقايسات التي يتضمنها هذا النظر أشياء. قالوا: فمن ذلك أن يكون الموضوعات اثنين والمحمول واحدا، كقولهم: الغنى آثر أم الخلد. ومن ذلك أن يكون المحمول اثنين والموضوع واحدا، كقولهم: الفضيلة أنظر أو العمل. وهذا يرجع بالمعنى إلى الأول، فإنه كأنه يقول: النظر أكثر في الفضيلة أو العمل، ويكون المحمول هو الأكثر بالحقيقة. وإما أن يكون موضوعان لمحمولين، كقولهم: اللبن أشد في البياض أم الغراب في السواد. وإما أن يكون الموضوع مضاعفا في كليهما أو أحدهما، كقولهم: الحكمة مع الشجاعة خير أم الحكمة مع العفة؛ أو الغنى مع الصحة أفضل أم الفقر مع الحكمة. والفرق بين المثالين أن في أحدهما جزءا من الموضوع مشتركا، وفي الآخر ليس. وربما كان المحمول، بل الموضوع والمحمول مضاعفا، مثل قولهم: الحكمة مع العفة أنفع في الدنيا والآخرة من الحكمة والشجاعة.

فلنشتغل الآن بالمواضع.

الفصل السادس

فصل (و) في المواضع

إن الأمور الظاهرة التفاوت لا تحوجنا إلى استعداد لها بالموضع، بل المواضع إنما تنفعنا فيما يخفى فيه التفاوت.

فمن المواضع أن ما هو أطول زمانا، وأكثر ثباتا، فهو آثر. وليس هذا بحق، إذا أخذ مطلقا. فقد يؤثر المؤثر القصير المدة العظيم في أنه مؤثر على الخسيس الطويل المدة؛ إلا أن هذا قد يستعمل في المشهور. وأما إذا تساوى الشيئان في النوع، فأطولهما زمانا، وأكثرهما ثباتا، فهو آثر. والفرق بين ما هو أطول زمانا، وأكثر ثباتا، أن الشيء قد يكون مساويا لنظيره في الزمان، لكنه إذا ثبت على حالة واحدة من الشدة، والآخر لم يزل يشتد ويضعف في تلك المدة كان هذا أكثر ثباتا.

ومختار الأريب الحسن الاختيار، أو الصالح، أو مختار الشريعة الصحيحة، أو مختار جماعة من مبرزين في الفضل والمعرفة في ذلك الباب، أو مختار الأكثر

منهم، فهو أفضل. وهو مشهور؛ ويختلف. وكذلك ما يختاره الكل لذاته، فهو المتشوق إليه بحسب الكل، فهو أفضل في ذاته، وأولى بالاختيار وهذا إنما يكون حقا إذا كان الشيء مؤثرا في نفسه لذاته، لأنه خير. وأما إذا لم يكن كذلك، فهو مشهور، وليس بحق دائما. فقد يكون ما يؤثره الناس كلهم كالصحة والسلامة ليس كما يؤثره الفضلاء من السعادة في الآخرة.

والمختار في الصناعة التي هي أفضل كالفلسفة الأولى، أولى بالاختيار مما هو مختار في صناعة أخس، كالموسيقى. وهذا يصير حقا إذا اعتبرت أمرين: أحدهما أن يكون المختار في الفلسفة مثلا من جهة ما توجبه الفلسفة، لا الفيلسوف الذي قد يخطئ. والثاني أن تعتبر الوقت والحال؛ فإن الوقت من الأوقات قد يجعل اختيار ما هو في صناعة أخس أولى من اختيار ما في صناعة أرفع، مثل الوقت الذي يوجب اختيارا للناس على استخراج شكل من الهندسة. فيجب أن نقول: إن لم يكن الوقت والحال يوجب ما في الصناعة الخسيسة.

وموضع آخر: وهو أن ما هو في جنس الخير والفضيلة فهو أفضل من الذي ليس في جنسه؛ كالعدالة، فإنها من جنس الفضيلة، إذ هي نوع منه.

وأما العادل فهو ذاته جوهر، وليس الفضيلة مقومة لذاته، كما ليس البياض مقوما للأبيض، ولا اللون الذي هو جنسه مقوم له. لكن العادل عرض له الفضيلة، فهو في جنس الفضيلة بالعرض؛ فيجب أن تكون العدالة أفضل من العادل. وهذا قد يشتهر وقد لا يشتهر. وأما الحق فيجب أن تعلم أن معنى الأفضل ها هنا مما لا ينفرد، لأن الأفضل إن عنى به أنه الأكثر في نفسه في أنه فضيلة، كما أن الأشد سوادا هو الأكثر من الآخر في أن سواد، فليس بينهما مناسبة في ذلك؛ فإن الفاضل ليس فضيلة؛ وإن عنى بالأفضل الأجمع للفضل على أنه صفته، فليس بينهما مناسبة؛ فإن الفضيلة ليست جامعة أو حاملة للفضيلة. ثم إن أخذ اسم يعمهما فسيكون باشتراك الاسم.

وموضع آخر، وهو أن المؤثر بذاته، ولأجل نفسه، أفضل من المؤثر لأجل غيره، كالدواء والصحة؛ وهذا حق.

وأيضاً المؤثر بذاته أفضل من المؤثر بالعرض؛ وهذا قريب من الأول، ويخالفه في أن الذي بالعرض قد لا يكون مؤثرا ألبتة، بل إنما يكون المؤثر مما يقارنه، مثل

أن الشيء إذا كان حلوا ومربعا، فالحلو مؤثر لذاته. والمربع بالعرض، إذ إنما أوثر لأنه حلو، وليس يتوجه إلى التربيع إيثار. وأما المؤثر لغيره يتوجه إليه إيثار. وربما كان المؤثر بالعرض ليس لأنه مؤثر. بل لأجل أن مقابله مكروه، أو يتبع مقابله مكروه، فيؤثر لا لفائدة في نفسه، فهي فيه لفائدة فيما يقارنه بالذات، فهي فيه بالعرض. لكنه إنما يؤثر لكي لا يوجد مقابله، فلا يكون هو مؤثرا لأجل أنه مؤثر لذاته بالذات، إذ ليس يوصل إلى المؤثر بالذات، بل يوصل إلى المؤثر بالعرض، وهو عدم المكروه بالذات؛ وليس عدم المكروه علة لوجود المؤثر بالذات، بل بالعرض؛ إذ علل الأمور الوجود أمور وجودية لا الأعدام، بل الأعدام ربما كانت مع علل الأمور الوجودية، وممكنات توجه العلل، لا أنها في أنفسها علل. ومثال هذا أن الفضيلة في الأصدقاء مطلوبة لذاتها، لأنها توصل إلى سعادة الصديق، وسعادة الصديق مؤثر لذاته للصديق.

وأما فضيلة الأعداء فلا تؤثر لأجل ذاتها، ولا تؤثر لأجل حصول مؤثر بالذات عنها. ولكن قد يؤثر لأجل مؤثر بالعرض، وهو عدم المكروه؛ إذ العدو إذا كان ذا فضيلة لم يحدث ضررا الذي هو عدم السلامة التي هي مؤثرة لذاتها. فيشارك هذا الوجه الأول؛ في أن الأول المؤثر فيه لا لذاته، بل لما عرض من أن كان هناك مؤثر آخر يلتفت إليه. ويفارقه المثال الأول في أنه ليس سببا لذلك المؤثر ومؤديا إليه، بل عارضا له، فلا يقع له إيثار. ويفارقه المثال الثاني في أنه مؤثر، ولكن مؤديا إلى المؤثر بالذات، بل إلى عدم مقابله.

وموضع آخر قريب من الموضع الأول، وهو أن ما كان سببا للخير بذاته، كالفضيلة والكفاية، آثر مما هو سبب له بالعرض كالبخت. كما أن ما هو سبب للشر بذاته مثل القصور والرذيلة أولى بالاجتناب من السبب بالعرض كالبخت.

والفرق بين هذا الموضع والموضع الذي قبله، أن ها هنا قد أخذ الشيء سببا، وهناك أخذ مؤثرا. فها هنا سببان لغاية، وهناك غايتان، أو سبب وغاية، بعد أن أخذا مشتركين في الإيثار في أن حصل لهما إيثار. فمنفعة الموضع هناك ليس في إثبات الإيثار نفسه، بل في أن يتعين أي الأمرين اللذين حصل لهما الإيثار أولى بأن يؤثر؛ ومنفعة الموضع ها هنا في نفس إثبات الإيثار، كأنه يوجب أن يؤثر شيء، وأن يكون

هو كذا، وأنه آثر من كذا، فيكون ها هنا كالتضعيف في الإثبات بالقوة، وإن كان بالفعل إثبات واحد، وهو إثبات الآثر.

وما هو آثر عند الكل، وعلى الإطلاق، أي في كل الأحوال، آثر من الذي يصير آثر في حال، ووقت، وبحسب شخص بعينه لعذر لولاه لما كان آثر؛ كما أن الصحة آثر من البط بالمبضع للعلاج، فإن الصحة في نفسها آثر عند الذي يبط، بل ترك البط عنده آثر لولا العذر الواقع؛ وهذا حق.

وأيضاً فإن الذي يكون للشيء بالطبع آثر من الذي لا يكون له بالطبع. ومثاله: العدالة آثر من العادل؛ ولست أقول أفضل، فإن هذا الموضع قد مر مرة. وأما في هذا الموضع، فإنما تؤخذ العدالة والعادل من حيث هما نافعان في أمر من الأمور يحتاج فيه إلى أحدهما، ومن جهة نسبتهما إلى شيء، وهو الغاية. لست أعني من جهة اعتبار مقايسة ما بينهما أن أحدهما يؤثر لذاته، والآخر لغيره، فإن هذا الموضع قد مر؛ بل من جهة ما هما مؤثران لأجل المنفعة المتعلقة بهما. لكن العدالة نافعة بمعنى طبيعي لها في ذاتها والعدل نافع لأمر مكتسب. وهذا مثل أن نقول: إن السراج آثر من المرآة المضيئة. بالعكس، إذ السراج يفعل ذلك لأمر في طبعه، والآخر يفعله لأمر مكتسب؛ وهذا حق.

وأيضاً هذا كما يقال: أن يكون لك ملكة الكتابة فتكتب آثر من أن تستكتب.

وأيضاً فإن الأمر الموجود للأفضل الأكرم آثر من الأمر الموجود لغيره؛ مثل الأمر الذي يخص الله تعالى، فإنه آثر مما يخص الإنسان. فهذا هو على الإطلاق مشهور. وليميز ليتحصل الحق فيه، فنقول: ليس كل أمر موجود في الأفضل فهو الأفضل، فإن اللحية موجودة في الإنسان، وليست من مبلغ الشجاعة الموجودة في الأسد. ولكن يجب أن يشترط حتى يكون الموجود للأفضل موجودا للأفضل من حيث هو به أفضل، لا من أن يشترط حتى يكون الموجود للأفضل من حيث هو به أفضل، لا من حيث هو به أخس.

والموجود للأخس موجود للأخس من حيث هو أخس، لا من حيث هو به أفضل. وبعد ذلك، فإن الحق أن ذلك أفضل. وأما أنه آثر، فإنما يكون إذا اشتركا في أنهما مؤثران، وإنما يكونان مؤثرين إذا كان كلاهما من شأنه أن يؤثر فيحصل

بالكسب. وأما إذا لم يكونا كذلك، أو لم يكن الذي في أحدهما مثلا الذي في الأفضل مما يكتسب. فليس يقال إنه آثر.

وموضع آخر يشبه هذا الموضع. وليس هو. وهو أن ما كان أولا للأمور التي هي أقدم، فهو آثر؛ كالصحة بالقياس إلى الجمال والقوة. فإن الصحة يظن أنها توجد في مزاج الأركان، والجمال والقوة في ترتيب الأعضاء الآلية. وكذلك ما هو في الشيء الذي هو أكرم فهو آثر، كصحة النبض بالقياس إلى جودة الهضم. وهذا يخالف الموضع الأول في أن الصحة والشدة يجتمعان معا في شخص واحد يوصف بهما. وصحة النبض وجودة الهضم يجتمعان في شخص واحد. والموضع المقدم كان يفترق فيه الموضوعان، لكن الحكمان متقاربان.

وموضع آخر قريب من بعض ما سلف. وهو أن الغاية في الشيء آثر من فاعل لغاية، أي أحرى، حتى لا يكون هذا الموضع مكررا. ولكن هذا مشهور غير حق؛ فإن صحة البدن غاية من الغايات، ثم صحة النفس، وهو الفضيلة. يسوق إلى غاية هي السعادة القصوى؛ والفضيلة آثر عند الأفاضل من صحة البدن.

وأيضاً فإن السائقين إلى غايتين يشبه أن يكون أعجلهما تأدية إلى غايته آثر، وذلك إذا تساويا وتقاربا. ولذلك فإن الجمهور يؤثرون النافع في المعاش على النافع في المعاد. وأما إذا اختلفا، وكان التفاوت عظيما، ولم يمكن الجمع بينهما، فإن الآثر عند الحصفاء ما هو أفضل، وإن تأخر.

وأيضاً فإن الغايتين إذا كان التفاوت بينهما أكثر من التفاوت بين إحداهما وبين فاعلها، وكان فضل الغاية الأخرى على هذه الغاية أكثر من فضل هذه الغاية على فاعل هذه الغاية، فإن فاعل الغاية الأخرى أفضل من هذه الغاية. وذلك بأن نسبة الغاية إلى الغاية، كنسبة الفاعل إلى الفاعل، وكانت تلك الغاية تفضل هذه الغاية أكثر من فضل هذه الغاية على فاعلها، ففاعل الغاية الأخرى يفضل فاعل الغاية الأولى هذه بأكثر من فضل الغاية الأولى. وهذه لفاعلها نفسها فضل أكثر فهو أفضل، ففاعل الغاية الأخرى أفضل من هذه الغاية؛ وكذلك بالعكس.

وهذا الموضع مشهور، وليس يبين بنفسه أنه حق؛ وذلك لأنه يبنى على إبدال النسبة، وإبدال النسبة غير بيّن. والبرهان الذي شهره إنما قام عليه في المقادير

والأعداد، ولم يعم في غيرها مما لا يوجد فيها ما يوجد في المقادير والأعداد من المناسبات من وجود مشاركة في شتى مشار إليه، وأن في أحدهما فضلا عليه. فإن كان هذا الموضع حقا، فهو حق غير بيّن بنفسه.

وموضع آخر يشبه بعض ما مضى، وهو أن يكون أحد الأمرين، وإن كان يطلب لغيره، فقد يطلب لنفسه، والأمر الآخر لا يطلب إلا لغيره، فإن الأول آثر؛ ومثاله الصحة والعدالة، فإنهما آثر من الغنى والشدة، فإن الصحة والعدالة كريمان لأنفسهما، والغنى لا فضيلة له في نفسه، بل ربما جلب أمرا كريما فاضلا.

وموضع آخر في الأمور الخفية التفاوت اللواتي تحوج إلى تدقيق نظر في أمرها، مثل النظر في اللوازم، فإن ما لازمه خير أكثر وأفضل فهو آثر. وأيضاً ما تابعه شر أقل مما للآخر، وإن لم يفضل في الخير، فهو آثر.

ومن اللوازم ما يكون مقدما مثل الجهل للمتعلم من حيث هو متعلم؛ ومنه ما يكون متأخرا تابعا مثل العلم. والتابع في أكثر الأمر هو الأفضل، إذا كان من جملة الغايات. فهذا موضع.

وأيضاً موضع آخر أن الخيرات التي هي أكثر فهي آثر، إذا كان الأقل داخلا فيها؛ فأما إذا لم يكن كذلك، فإن الأقل عددا ربما كان - وإن خالطه شر - آثر خيرات كثيرة. مثل الحكمة، فإنها مع ما يلحق كاسبها من التعب آثر من جملة الغنى والصحة والجمال والقوة.

وربما كان ما ليس بفضيلة وهي واحد آثر من عدة فضائل، مثل أن السعادة آثر من العدالة، والشجاعة، والعفة. وقد يعاند هذا الموضع فيقال: ليس يجب أن يكون مجموع الاثنين آثر من الواحد الذي فيه، مثل أن مجموع الصحة، وكوننا ذوي صحة، ليس آثر من الصحة، فإنه لا زيادة إيثار لمجموعهما على الإيثار الذي للصحة؛ وإنما يكون هذا إذا كان أحد الأمرين لأجل الآخر. وأما إذا اختلفا فحق أنه إذا كان كل واحد منهما ليس يؤثر الآخر، فهما آثر من الواحد. وهناك إذ ليس آثر، فليس أنه أنقص إيثارا، بل إيثارهما واحد. وحكم هذا الموضع في الصحة، أو الشهرة، مما لا يخفى.

وأيضاً إذا كانت المؤثرات تحصل مع لذة فهي آثر من أن تكون بلا لذة؛ وهو مشهور غير حقيقي.

وأيضاً إذا كانت بغير أذى ولا لذة، فهي آثر من الذي يكون مع آذى. وهذا على ما علمت.

وأيضاً ما يكون في وقته آثر منه في غير وقته، أو في وقت لا يعتد به، فإن الحكمة في المشايخ آثر منها في الشباب، وإن كان وجودها في الشباب أعجب. وكذلك العفة فيهم، بل العفة والحكمة بالمشايخ أولى، وفي الشباب أعجب. واكتساب ذلك وطلبه بالشباب أولى، فإن المشايخ يجب أن يحصل ذلك لهم بالطبع.

والشيء الذي هو أنفع في كل وقت، وفي أكثر الأوقات، فهو آثر بالإعداد، كالعفة والعدالة فإنهما آثر من الشجاعة. لكن ربما كانت الشجاعة آثر في وقت يحوج إليها.

والشيء الذي لو كان هو لم يحتج إلى الآخر، وإذا كان الآخر احتيج إليه فهو آثر؛ كما أنه لو كان الناس عدولا لم يحتج إلى الشجاعة. ولو كان الناس كلهم شجعانا انتفع بالعدالة، بل احتيج إليها. فالعدالة آثر، وإن كان الآخر، أعني الشجاعة، ربما صارت في بعض الأوقات آثر.

وأيضا ما يتجنب فساده، أو ضده أكثر فهو آثر؛ وما يرغب في تحصيله واتخاذه أكثر، فهو آثر.

وأيضاً فإن كان شيء يكون مؤثرا دائما، ويكون الآخر مرة مؤثرا، ومرة غير مؤثر، فذلك الشيء آثر. مثال الأول لذة الحكمة؛ مثال الثاني لذة الأكل والجماع؛ فإن الذي هو مؤثر دائما آثر في نفسه، وإن كان هذا قد يصير وقتا ما آثر.

نقول: إن المواضع التي أخذت في الآثر منها ما ينفع في المؤثر نفسه، وذلك أنا إذا علمنا أن النفع آثر، علمنا أن النافع مؤثر. وكذلك إذا رأينا الأكثر في باب ما آثر، علمنا أن الكثير مؤثر؛ كما أنا إذا علمنا أن الأنفع آثر، علمنا أن النافع مؤثر. وكذلك وإن لم يكن الأمران يختلفان في الزيادة والنقصان، ورجح ما بينهما من جهة أخرى فقد يوجد للترجيح مواضع أخرى، مثل أنه إذا كان الخير بالطبع آثر، فالخير بالطبع مؤثر. وأيضاً إذا كان ما يكون خيرا بالطبع، فهو أكثر إيثارا، فيكون لا محالة للأقل

إيثارا، وهو الخير الذي ليس بالطبع إيثارا ما، وإن قل، فيكون كل خير بالجملة مؤثرا. ومنها ما ينفع في الترجيح فقط.

وقد يمكن أن تجعل هذه المواضع أعم من حال الإيثار، وتؤخذ بحيث تشتمل على الأزيد من كل تفاوت؛ فيقال مثلا: إن ما كان بالطبع بحال ما، فهو أزيد فيها من الذي ليس بالطبع. فإن الأزيد في الحال أعم من الآثر. أو تقول: إن الذي يفيض منه أمر ما فهو أولى بأن ينسب إليه من الذي لا يفيض عنه، أو الذي يفيض منه أكثر فهو أفعل لذلك الآثر، فهو أولى به. والذي هو أكثر بحال ما قبولا وتصرفا فيه، فهو أولى به. كذلك ما إذا زيد على شيء جعل الجملة أكثر بحال ما في زيادة شيء، أو كانت زيادته على ما هو أقل مخالطة للضد، كالبياض الذي هو أقل سوادية الجسم، فهو بالحال أولى، وفيها أكثر.

والمواضع الكلية - كما علمت - تنفع في الجزئيات، وإن كان للمواضع الجزئية خصوصية بحث. والمواضع الكلية، هي مثل المشتركة المذكورة في باب الإثبات والإبطال المطلقين، مثل مواضع المتقابلات والنظائر والتصاريف، فإنها أعرفها كلها، وأقربها من الشهرة.

وكذلك تلك المواضع نافعة في أن تستعمل في المطالب الجزئية؛ فإنه كما أن قولنا: إن كان كل لذة خيرا، فكل أذى شر، فهو مشهور، فكذلك سيكون مشهورا قولنا: إن كانت لذة ما خيرا، فأذى ما شر. وكذلك في سائر الأمثلة مما يجب أن تعرفه بنفسك. وكذلك مواضع الأولى والأحرى.

لكن إنما ينتفع بأخذ مقدم جزئي في الإثبات؛ فأما في الإبطال فلا ينتفع به. مثاله من باب الأولى: أنه إذا كان كل علم أولى بأن يكون خيرا من اللذة، ولذة ما خير، فعلم ما خير؛ فإن قلنا: ولا لذة بخير، لم يلزم أن يكون ولا علم بخير. وأما إن قلنا: لكن ليس علم خيرا، أنتجت: فليس لذة خيرا. وأما إذا كان الأمر من باب التساوي فيصلح للإثبات والإبطال الجزئي.

وحكم الموضع الجاهل الكلي على مثال الجزئي هو من باب الأولى والأحرى. وما بعد هذه فمكررات بعضها مما يعلم في علم القياس، وبعضها مما يعلم في المواضع المذكورة.

الباب السابع والعشرون

الفصل الأول

فصل (أ) في المواضع الجنسية

ولأن النظر في الجنس قبل النظر في الحد، إذ الحد إنما يتم حدا بعد أن يصبح وجود ما فرض فيه جنسا؛ على أن الجدليين أكثر عنايتهم بالإثبات والإبطال المطلق، ثم إذا نظروا في الحدود كفاهم التمييز والمساواة، فلذلك تقل فطنتهم لأمر الجنس. وذلك لأن قانونهم الإثبات والإبطال؛ ويحوجون إلى التحديد لتفهيم الاسم ولا يتعدون في أكثر الأمر إلى ذلك إلى أن يعرفوا ما هو حد حقيقي، وما هو غير حقيقي، فيقصرون على ما هو تفهيم الاسم. وينعكس بالتساوي. لكنه لا يبعد أن يكون من ضبط منهم مشهورات الصنائع العلمية أن يكون قد أحس بما هو المشهور عند المنطقيين: من أن الحد مؤلف من جنس وفصل، فيكون له أن يتكلم في باب الجنس والفصل.

واعلم أن أكثر المواضع المذكورة في باب الجنس علمية، فإن جرى فيها مشهور صرف، خصصناه بالتعريف.

فمن المواضع أن ينظر في الأمور المجانسية للموصوف، أي الأمور المشاركة للموضوع في طبيعته - والمتسلم أن جنسها واحد - هل شيء منها لا يحمل عليه المحمول المفروض أنه جنس. فإن وجد ما ليس يحمل عليه المفروض جنسا ما وضع جنسا بجنس، وإن لم يوجد، لم يلزمه منه شيء. وهذا الموضع للإبطال فقط، ومثاله: إن قيل إن الخير جنس اللذة، فوجدنا لذة ليست بخير، قلنا: إن الخير ليس جنسا للذة، فإن وجدنا كل لذة خيرا، لم نعلم أنه جنسي أو ليس، فإن كل جنس عام، لكن ليس كل عام جنسا. وأن ننظر: هل هو محمول من طريق ما هو، فإن لم يكن فليس بجنس. وأما إن كان، فكان حملا هو من طريق ما هو لا في جواب ما

هو لم يجب أن يكون جنسا؛ على ما قد علمت. لكنه لا يبعد أن يوجد في المشهور جنس - وإن في جواب ما هو، ولكن لا من جهة الشركة فقط - لم يكن جنسا.

وأيضا هل يطابقه تحديد العرض، فإن طابقه فليس بجنس. ويخالف الموضع الأول في أنه ليس كل مقولا في طريق ما هو، فهو يطابقه حد العرض، بل ربما طابقه حد الخاصة.

وأيضا إن اختلفت المقولة للجنس والنوع، فكان النوع من الكيف بالذات مثلا، والجنس من الجوهر، أو بعكس ذلك، فليس ما فرضنا جنسا. وهذا يصلح للإبطال فقط. ومثال هذا البياض والثلج، فإن البياض كيفية. والثلج جوهر. وأيضاً العلم والجميل، فإن العلم مضاف، والجميل غير مضاف. وإنما جعل العلم في هذا الموضع مضافا أي داخلا في مقولة المضاف بالذات، هو على جهة المشهور. وقد علمت أن دخوله في مقولة المضاف عند التحقيق هو على طريق آخر ومع ذلك، فإن الشيء الذي يلزم جنسه الإضافة، يلزم نوعه الإضافة، ولا يختلفان فيه. وهذا حق.

وأيضا إن حُمل على ما وضع جنسا حد ما وضع نوعا، فليس ما وضع جنسا بجنس. وهذا أيضاً للإبطال فقط. ومثاله: لو أن إنسانا جعل للموجود وللواحد جنسا، كان ذلك الجنس موجودا أو واحد في نفسه لا محالة، فكانت حقيقة النوع تقال على حقيقة الجنس، وهذا محال.

وأيضاً فإن النوع إذا كان يصدق على ما ليس يصدق عليه الموضوع جنسا، فليس الموضوع جنسا بجنس؛ مثل المظنون، فإنه يصدق على المعدوم، والموجود لا يصدق عليه. وهذا كالمكرر.

وأيضاً، فإن كان الموضوع جنسا لا يشارك شيئا من أنواع الجنس، فليس المفروض جنسا بجنس. كمن يجعل الحركة جنسا للذة، ثم لا توجد اللذة نُقلة، ولا استحالة، ولا نموا، ولا غير ذلك. وهذا إنما يكون إذا كانت الأنواع محصورة، ثم لم يكن النوع المدعى دخوله تحت الجنس لأحدهما، ولا داخلا في أحدهما.

وموضع آخر، هو مكرر بالقوة وإن لم يكن بالفعل، وهو أن يكون الموضوع نوعا يقال على أكثر مما يقال عليه الموضوع جنسا؛ كالمظنون، فإنه يقال على أكثر

مما يقال عليه المعلوم. وهذا الموضع في الظاهر كأنه في القوة ما قيل قبل من أنه إن كان النوع يحمل على ما لا يحمل عليه الجنس. فليس المفروض جنسا بجنس.

لكن قولنا: إن كان حمله على أكثر مما يحمل عليه، قد يقتضي اعتبارا آخر، وهو ألا يلتفت إلى المشاركة ألبتة، بل يجمع لكل واحد منها موضوعاته. فتوضع الموضوعات القريبة لهذه أكثر عددا من موضوعات تلك. فلأنها أكثر عددا من جهة أن ذلك يشارك ألبتة أو لا يشارك ألبتة هذا في موضوعاته، فيكون ما وضع جنسا غير جنس.

وأيضا، إن كان المفروض نوعا مساويا في العموم للجنس، فليس ما فرض جنسا. بجنس؛ كمن يجعل الموجود جنسا للواحد، أو بالعكس؛ ثم يوجد كل ما يقال له موجود يقال واحد، وبالعكس. فلا يكون أحدهما جنسا والآخر نوعا. وأما كيفية هذا التساوي في الواحد والموجود، فلا يجب أن نشتغل به الآن، بل يؤخذ أخذا، ونقتصر على وجه كونه مثالا. وأما بيان الحقيقة، ففي العلوم العالية.

وكذلك إن جعل العلة والأول أحدهما جنسا للآخر، فإنهما متلازمان أو مترادفان. وإنما يكونان متلازمين، إذا فُهم من العلة موجود عنه وجود الثاني، من غير عكس، وفهم من الأول أنه موجود ليس عن وجود الثاني، من غير عكس. والأمران وإن كانا متلازمين، فإن بين الاعتبارين فرق ما بين اعتبار الصاعد والنازل.

وأيضاً، ننظر في الأمور التي لا تختلف في النوع، بل تختلف في الأعراض، وإن كان جنسا ليس جنسا لجميعها، فليس هو بجنس؛ مثاله من جعل غير المنقسم جنسا لخطوط مستقيمة غير منقسمة؛ فإن الخطوط الغير المنقسمة إن كانت موجودة، فلا تختلف هي والمنقسمة - كما علمت - بالنوع والماهية، بل بالأعراض. وإذ ليس ما لا ينقسم جنسا للخطوط المستقيمة المنقسمة، فليس جنسا لغير المنقسمة أيضاً.

وأيضاً إن كان للنوع جنس آخر ليس أحدهما تحت الآخر، فليس الجنس جنسا. لكنه ربما جوز ذلك في المشهور، لأن نوعا واحدا قد يقع في جنسين ليس أحدهما تحت الآخر؛ مثل أن الفهم علم وفضيلة؛ أو لا يكون هذا المثال مشهورا جدا. فعسى أن يكون كثير من الناس لا يقبلون أن الفهم علم، بل عسى أن يكون المظنون ما ذكرنا في الفن الثاني من حال الأجناس المتداخلة. لكنه إن زيد فقيل: جنس ليس

أحدهما تحت الآخر، فيجب أن يتعدى الموضوع أنه جنس إلى جنسه القريب أو العالي؛ فإن لم يكن محمولا على جميع النوع أو لم يكن من طريق ما هو، فليس الموضوع جنسا بجنس.

وأيضاً، فإنه يجب أن ننظر هل حد النوع يحمل على الجنس الأعلى؛ فإن حمل، فليس الجنس جنسا. وأما المُثبت، فإن بيّن أن الجنس العالي أو الأعلى محمول من طريق ما هو بالشركة، ثم بيّن أن الموضوع جنس موجود للشيء، كان مثبتا لأنه جنس. فإنه لا يمكن أن يكون العالي يحمل من طريق ما هو، والوسط يحمل لا من طريق ما هو.

وها هنا موضوع بحث في أن هذا الموضع علمي، أو ليس بعلمي. وذلك لأن لقائل أن يقول: إن الجنس ربما حمل على نوعين، ثم عرض أحدهما للآخر، فكان الجنس الأعلى مقولا على النوع من طريق ما هو، ولم يكن النوع الذي هو جنس أقرب محمولا على ذلك النوع الأنزل من طريق ما هو. مثاله: أن الكمية تحمل على المنفصل وعلى المتصل؛ ثم العدد قد يحمل على المتصل، إذ يعرض له المتصل. ولا يجب من ذلك أن يكون المنفصل جنسا للمتصل بسبب أن جنسه جنس له، ومقول من طريق ما هو. فنقول: إن هذا النوع الأخير كالمتصل إما أن يكون مأخوذا على أنه متصل لذاته، أو على أنه شيء عارض له الاتصال. فإن أخذ على أنه متصل لذاته، فالمنفصل الذي يقابله لا يقال على جزئياته، وإن كان معناه أنه شيء يعرض له الاتصال. فالكم لا يقال عليه وعلى المنفصل لذاته الذي هو العدد قولا جنسيا، بل الكم يقال على العارض له الاتصال قول ما يعرض للشيء، ولا يقال على الشيء قولا جنسيا.

وأيضا فإن المنفصل لذاته، وهو العدد، لا يقال على ما فرض نوعا أخيرا تحت الكم قولا بالتواطؤ، فضلا عن أن يقال لا بالعرض. وكيف يقال، وكل نوع منهما ليس الآخر؟ بل قد يشتق لأحدهما من الآخر الاسم، فلا يقال إن المقدار عدد، أو انفصال، أو منفصل لذاته، بل محدود، أو منفصل بعدد وانفصال.

ثم المعدود ليس هو نوع الكمية بل شيئا هو مأخوذا على أنه عرض له نوع الكمية. وكذلك المنفصل، إن لم يعن به نفس العدد الذي لا يقال على المقدار، بل

عنى به شيء قرن به الانفصال، حتى كان معناه أنه شيء ذو انفصال، لم يكن نوعا أيضاً من الكم. على ما علمت أن الشيء مقرون به طبيعة المقولة، ليست من المقولة. فهذه الأعراض لا تبطل شهرة الموضع، بل لا تبطل حقيقته.

وأما ما حكمنا به: أن المثبت إذا بين أن الأعلى مقول في جواب ما هو، فالأسفل الذي هو دونه مقول في جواب ما هو، فذلك حكم مشهور وليس بحقيقي واجب؛ وإن كان مشهورا فإنه يجوز أن يكون الأعم مقولا في جواب ما هو بالشركة، ثم يكون للأخص من المحمولين فصلان متساويان له، وقد أخذ مع أحد الفصلين فسمى باسم، فتكون حينئذ جميع المشتركات في الماهية التي هي أخص تشترك في شيء مبتور ليس بكمال لطبيعة الجنس، بل ليس بجنس. لكن لا يجب أن يضايق في هذا الكتاب كل هذه المضايقة، بل يجب أن تؤخذ على المشهور.

وموضع آخر إن كان ما وضع جنسا يحمل على ما تحت الموضوع نوعا من طريق ما هو فليس الموضوع جنسا بجنس للموضوع نوعا. وأما المثبت، فإنه إذا بين أنه أعم ويحملان معا على ما تحت الموضوع من طريق ما هو، وجب أن يكون الأعم جنسا؛ كمن جعل المائت جنسا للإنسان والفرس، ثم المائت فصل يقسم الحيوان.

ولقائل أن يقول إنكم إن ضايقتم، فلم تجعلوا فصل الجنس في هذا الكتاب جنسا، عرض من الشك ما تقدم ذكره قبل هذا الموضع؛ وإن لم تضايقوا، فلا تضايقوا في أن يؤخذ المائت جنسا وإن كان فصل جنس.

فنقول: أما أولا فإن الشيء الذي هو فصل إذا شعر في المشهور بفصيلته لا من جهة ما قلناه من تحديد المقول في جواب ما هو، بل من جهة مصادفة الشيء منقسما بشيء آخر قسمة لا تخفى على الجمهور بأنه فصل، حكم حينئذ بأن الشيء يكون غير جنس، وأنه ليس مقولا في جواب أي شيء هو، وأنه لا يحل في المشهور محل الجنس وإذا لم يكن شعور من هذه الجهة، والجهة الأخرى خفية، فيكون الحمل من طريق ما هو فيما يحمل من طريق ما هو كالكافي في إثبات أن ذلك الشيء جنس، لأن التفريق بين الحمل من طريق ما هو، والحمل في جواب ما هو، ليس مما يفهم في المشهور. بل الكلام في الجنس يحل على المشهور، وإنما

يفطن له الأقل من الجدليين فكيف الشروط الخفية في أمر الجنس التي لا يشعر بها أيضاً في غير المشهور. بل المشهور هو أن الجنس هو المقول في طريق ما هو الذي ليس قاسما بذاته على سبيل قسمة الفصل المقول في طريق ما هو، هو ما كان ليس ألبتة مقولا في جواب أي شيء هو، وإن كان المقول في طريق ما هو أعم من الأمرين. فها هنا يجب أن يوجد كالمخصوص بأحدهما.

الفصل الثاني

فصل (ب) في مثل ذلك

وأيضاً يجب أن ننظر هل من جعل الجنس جنسا للفصل كمن جعل العدد جنسا للفردية، والفردية فصل من باب الفردية بسيط، أو جعله جنسا للفرد الذي هو بمعنى شيء ذي فردية، فإن ذلك أيضاً فصل مقسم للعدد، والعدد ليس هو بنوع من أنواعه، إذ لو كان نوعا لكان إما نوعا متوسطا، وإما نوعا أخيرا؛ ولو كان نوعا أخيرا لما كان يقال على ثلاثة وخمسة؛ ولو كان نوعا متوسطا لكان مقولا على ما تحته في جواب ما هو. وقد علمت في مواضع أخر أنه ليس كذلك.

وهو أيضاً في الحقيقة ليس بفصل حقيقي ذاتي، بل هو فصل على المشهور. ولا الفرد الذي بمعنى العدد المأخوذ مع الفردية أيضاً بنوع، بل صنف؛ ولو كان نوعا لكانت الفردية فصلا، ولكان يحمل هذا الفرد على ما تحت من طريق ما هو.

واعلم أنك إذا قلت: عدد فرد، فليس معنى الفرد فيه أنه عدد ذو فردية، وإلا كنت كأنك قلت: عدد هو عدد ذو فردية، كما لو قلت: حيوان إنسان، لكنت قلت: حيوان هو حيوان ناطق؛ بل معناه أنه شيء ذو فردية، أي شيء ذو كيفية لا ينقسم معها العدد بمتساويين. فإذا قلت: عدد فرد، فمعناه أنه عدد ذو فردية، أي شيء ذو كيفية لا ينقسم معها العدد بمتساويين؛ فيكون العدد الثاني المأخوذ في بيان حد الفرد ليس على سبيل أنه محمول، بل على سبيل أنه جزء حد لجزء حد؛ فإن الفردية جزء حد الشيء ذي الفردية الذي هو الفرد والعدد جزء حد الفردية الذي لا يحمل عليه في ذاته، ولا يحمل أيضاً على الشيء ذي الفردية في ذاته، بل يعلم من

خارج أن هذا الشيء إلا عددا، وعلى ما علمت فيما سلف. فلا تكون قد قلت مرتين للشيء إنه عدد، كما يلزمك أن تكون قلت به في المثال الأول. فها هنا فردية، وهو كالفصل البسيط، وفرد هو كالفصل المنطقي. والعدد الفرد: وليس شيء منها بنوع من العدد.

لكن لقائل أن يقول: إنكم قد قلتم إن فصول الجواهر جواهر، فهي أنواع الجواهر. فنقول: أما أولا، فذلك لا يعاند به المشهور، وأما ثانيا فكان الغرض في هذا هو الفصل المنطقي. وقد علمت أن الفصل المنطقي في الجواهر ليس نوعا للجواهر بأتم بيان، وإن كان يحمل على ما يحمل عليه النوع. وأما الفصل البسيط، فلا يمنع أن يكون نوعا؛ لكن هذا فوق أن يحيط به المشهور. وإنما الغرض ها هنا في الفصل المنطقي. والفصل المنطقي لو كان يقبل في جوهره حد الجنس، لكان يكون نوعا يحتاج أن يتميز عما يشاركه في ذاته بفصل. ولا فصلا، أو كان يكون شخصا فيتميز بالأعراض.

وهذه أشياء قد تحققها، وعلمت أن الفصل بماذا يخالف النوع، وعلمت المذهب الحقيقي في ذلك. وأما المشهور فليكن عندك أنه مختلف غير مضبوط.

وأيضاً ننظر هل عرض أن جعل ما هو نوع جنسا، وما هو جنس نوعا، مثل من قال: إن الالتقاء اتصال ما، وإن الاختلاط مزاج ما؛ فإن الالتقاء أعم من الاتصال، فإن المقادير تلتقي، أي توجد ولا بعد بينهما، فتكون تارة مشتركة في حد واحد فتصل، وتارة متباينة الحدين، فيكون حداهما ليس واحدا بل معا، كما يكون للماء والدهن، ويخص هذا باسم المماسة. وهذا الالتقاء أي المماسة، لا يقال على الاتصال، فلا تعرض فيه الشبهة، بل إنما يقال عليه ما قيل بالمعنى الأول، فهناك يشكل؛ فإذا كان كذلك استحال أن يكون الاتصال إلا أخص من الالتقاء، فكيف يكون جنسا له؟ وكذلك الاختلاط أعم من الامتزاج؛ إذ الاختلاط يدل على تجاوز أجسام كثيرة فائتة عن الحس، أو أعم من تجاوز الفائتة عن الحس. ثم يوجد منه ما لا يفعل بعضه في بعض كدقيق الحنطة والشعير، وبالجملة اليابسة؛ ويوجد منه ما يفعل بعضه في بعض، كالماء والخمر، والسكر والخل، حتى تجتمع لها كيفية واحدة. وهذا يخص باسم المزاج؛ فكيف يكون المزاج جنسا للاختلاط؟ وكمن

جعل النقلة جنسا للحركة في المكان، وهي أخص في لغة اليونانيين؛ فإن النقلة في تلك اللغة واقعة على ما يكون قسرا، أو من غير إرادة؛ ولا كذلك الحركة.

وأيضاً إن جعل ما هو نوع جنسا للفصل فقد غلط، لأن الفصل إذا لم يكن أكثر وأعم فلا أقل من أن يكون مساويا.

وأيضاً إن وضع الجنس في الفصل، فهو أبعد غلطا؛ فإن الجنس دائما أعم، فإن لم يكن مثلا أعم، بل اختلف، فشارك في شيء، وباين في شيء، كالمنقسم بمتساويين. والعدد فإن طبيعة الفصل لا تكون مقومة للجنس ألبتة، بل عارضة لطبيعته، وإن كانت تباينه على ما علمت.

وكذلك إن جعل الجنس فصلا، كمن جعل الاختلاط فصلا مقوما للمزاج، والتغير فصلا مقوما للنقلة.

وأيضاً، إن كان شيء من فصول الجنس أو خواصه المقسمة تحمل على الموضوع نوعا فليس الموضوع جنسا بجنس؛ مثل النفس: فإن العدد كيف يكون جنسا لها - على ما يقال - وليست النفس بفرد ولا زوج، بل كيف يكون العدد محمولا عليها؟ وأيضاً إن كانت طبيعة النوع ترفع طبيعة الجنس، كمن يجعل الحقيقة الإلهية داخلة تحت مقولة من المقولات، ويعاند هذا بطبيعة الاثنينية والثلاثية، فإنها إذا رفعت، رفع العدد أصلا. والعدد جنس، لكنه إذا أخذ الرفع لا رفع الوجود، بل رفع كون عدد آخر ألبتة عددا في ماهيته، سلم هذا الموضع، وإلا فلم يسلم. والحال في ذلك على ما علمت.

وأيضاً، إن كان الجنس والفصل قد يزولان، ويبقى ما وضع نوعا، فليسا بجنس ولا فصل؛ وهذا ظاهر. وكذلك إن كان ضد الفصل أو الجنس يقال على النوع.

وأيضاً إن كان النوع قد يحمل عليه شيء لا يحمل على شيء مما وضع جنسا ألبتة، فليس الموضوع جنسا بجنس. مثاله: أن النفس يحمل عليها الإدراك والحس والحياة، ولا شيء من الأعداد كذلك.

وأيضاً، إن كان الموضوع جنسا مما ليس يحمل بتواطؤ بل باشتقاق، فليس بجنس.

وأيضاً، إن لـم يمكـن أن يكـون للموضـوع جنسا نـوع آخر غير الموضـوع نوعـا، فليس بجنس.

وأيضاً، إن كان إنما يقال عليه وعلى غيره مما يظن نوعا معه باشتراك الاسم لا بالتواطؤ، قول الإنفاق، على حال النغمتين وعلى حال الصديقين، فليس بجنس.

وها هنا مواضع من جهة الأضداد، وهو أنه هل إن كان للنوع ضد وليس لجنسه ضد، فالضد ليس يحمل عليه الجنس؛ فإنه إن لـم يحمـل عليه فليس بجنس؛ وهـذا يصلح للإثبات.

وأيضاً، إن كان للجنس ضد، فهل ضد النوع فيه؛ فإنه إن لـم يكـن فيه، لـم يكـن الجنس جنسا، وإن كان، كان. وهـذا يرجع إلى الأصول المتقدمة أنه إن كـان كـذا، فضده ضد جنسه.

وأيضاً، إن كان ضد النوع ليس له جنس، بل هو جنس عال، فلا يكـون النـوع إلا جنسا عاليا، ولا جنس فوقه، كالخير والشر. وقد علمـت فيمـا سلف أنه كيـف ينبغي أن تعلم هذا.

وأيضاً إن كـان للجنس ضد، وللنوع ضـد، فيجب في المشهور أن يكـون الـضد جنس ضده؛ فإن كان بين أحدهما وضده متوسط، وليس بين الثاني وضده متوسط، فسيقبل أن الجنس لـيس بجنس، وخـصوصا إذا أيـد بمثـال، مثـل أنـه: لمـا كـان بـين الفـضيلة والرذيلـة متوسـط، فبـين العفـة والفجـور متوسـط، وبـالعكس، وإلا فـلا. فـإن المتوسـط إذا كـان بـين النـوعين، فيجـب لا محالـة أن يقـع فـي جـنس لا يمكـن، ولا يكون أحد الطرفين أولى من الآخر في أن يكون جنسا له. وليس يجوز أن يكـون فـي جنسين ضـدين فيجـب أن يكـون فـي جـنس آخـر؛ وإذا كـان فـي جـنس آخـر، فـذلك الجنس لا محالة مناسبا للطرفين مناسبة هذا النوع للطرفين.

وأيضاً، فإنه لا بـد للمتوسـط بين الجنسين أن يكـون عامـا، ويقـع علـى كـل شـيء يكـون هـو لا محالة متوسـط النسبة بين النوعين. وهـذا الموضـع أيضاً مشهور؛ فإن الحق أن الأضداد بالذات إنما تقع في جنس واحد لا غير، وأن المتوسط معهـا. وقـد عرفت شيئا من هذا فيما سلف.

وموضع آخر: إن كان المتوسط بين أحد الضدين متوسطا حقيقيا وجوديا، وكان المتوسط بين الآخرين متوسطا بمعنى رفع الطرفين، فليس الجنس بجنس. بل يجب أن يكون الأمر على قياس واحد؛ وذلك لأنه يجب أن يكون المتوسط الوجودي يحمل على متوسط وجودي، والمتوسط الوجودي يحمل عليه متوسط وجودي، وكذلك في جانب العدمي. وهذا أيضاً مشهور.

وأيضاً، فإذا كان بين النوعين الضدين اللذين في جنس واحد متوسط، وليس يقع في ذلك الجنس، فليس الجنس بجنس. وهذا قد يعاند في المشهور، ولا عناد له في الحق. أما في المشهور فإن المتوسط بين العفة والفجور في غير جنسهما، إذ هو في الفضيلة، وهما في الرذيلة؛ وقد عرفت ما في هذا. وأما الحق، فيوجب أن يكون المتوسط والطرفان في جنس واحد؛ وبيانه في علم آخر.

وموضع آخر: أنه إن كان للجنس ضد، وليس للنوع ضد، فليس الجنس بجنس. وهذا أيضاً في المشهور؛ فإنه لا توجد للأجناس أضداد حقيقية ألبتة. ويعاند هذا أيضاً في المشهور؛ فإن الصحة تضاد المرض، ومرض ما كاستدارة المعدة لا ضد له؛ لكن في الحقيقة المرض ليس ضدا للصحة، بل عدما مقابلا؛ ولكل مرض جزئي مقابل جزئي، وربما لم يكن له اسم.

وأما المواضع المشتركة المذكورة، فقد ينتفع بها أيضاً في أمر إثبات الجنس وإبطاله. مثاله: إن كانت العدالة نوعا من العلم، فالعادل نوع من العالم.

وأيضاً، إن كان ما على جهة العدالة نوعا لما على جهة العلم، فالعدالة نوع من العلم، وبالعكس، وإلا فلا.

وكذلك في حال النسبة مع الاشتقاق، كما يقال: إن حال اللذة عند الخيرية أو المنفعة كحال اللذيذ عند الخير أو النافع؛ فإن لم تكن النسبة مع الاشتقاق، كان بعيدا من الحق والشهرة. مثاله: أن حال الحيوان من الإنسان كحال الإنسان من الأشخاص، لكن الحيوان جنس للإنسان، فلا يجب أن يكون الإنسان جنسا للأشخاص، إلا أن يقال ويسلم: عن حال الحيوان من الإنسان في أنه جنسه، كحال الإنسان من الأشخاص في أنه جنسها؛ فإن سلم هذا، لزم. وأما في طريق الحق،

فلا يعلم هذا اللزوم، إلا إذا علم أن كل واحد منهما جنس، فلا يحتاج إلى الإثبات، كما لا تعلم النسبة لمقدارين إلى مقدارين في مقداريتهما إلا بعد أن يكونا مقدارين.

وكذلك في حال الكون والفساد مع الاشتقاق؛ مثل أنه إن كان أن يتعلم هو نوع أن يتذكر، فأن يعلم هو نوع أن يذكر. وإن فسد انحل هو نوع إن فسد، فينحل نوع أن يفسد. وكذلك في الفواعل وغير ذلك؛ وهي للإثبات.

ولتمتحن المواضع من الأعدام، فإنه لا يجوز أن يكون العدم مع الملكة في جنس واحد؛ وذلك لأنه إن كان العدم جزء حده الجنس الذي المعنى الوجودي فيه، ثم له زيادة معنى فصلي، فإن كان فصلا وجوديا فهو ضد لا عدم، وإن كان فصلا عدميا فذلك أن تكون طبيعته طبيعة الجنس بشرط لا زيادة أي فصل شئت بعينه من فصول أنواع الجنس، وطبيعة الجنس بشرط لا زيادة شيء آخر هو عدم النوع. فإنه ليس عدم البياض لونا عادما لصفة البياض، فإن لونا عادم صفة أيضاً، أمر مقابل، موجود الذات، واقف بإزاء البياض؛ فإنه إذا ذهب البياض وخلفه لون ليس بياضا لا يكون الخالف عدما، بل إنما يكون عدما إذا ذهب البياض ولم يخلف شيء آخر ألبتة، ولم يحصل هناك إلا مادة وفقدان البياض فإذن العدم لا يكون مع الملكة في جنس واحد، بل الأعدام إما أن لا يكون لها أجناس، أو تكون أجناسها أحرى، بل الأولى أن يكون ما يقوم منها مقام الأجناس أعدام الأجناس، وتكون أجناسها غير حقيقية من معنى الجنسية، على ما علمت في موضعه. فإن البصر لو كان مثلا مشتملا على أمرين كنوعين له، وكان لكل واحد منهما عدم يقابله، كان عدم حس ما يعم ذينك العدمين، ويقال عليهما كليهما، وكان كالجنس لهما، وإن لم يكن عدم الحس المطلق جنسا لهما حتى يكون عادم البصر عادم الحس مطلقا، فيكون إذن العدم إما أن لا يكون له جنس، أو لا يكون جنسه الجنس الذي فيه الملكة.

وقد ظن قوم: أنه إنما قيل للأخير لا من حيث هو أخير وجنس للملكة مشار إليه بل من حيث هو قريب، كأن المقولة تكون مشتركة للعدم والملكة. وقد علم في هذا ما علم، أو يشبه أن يكون كان هذا مشهورا بينهم، فأخذ الأخير على أنه القريب

من جهة أن المشهور كان يجعل العدم مثلا والملكة في مقولة واحدة. فإذن يجب أن يأخذ هذا على حكم المشهور أيضاً.

وأيضاً، إن كان للجنس عدم مقابل، وليس عدم النوع فيه، فليس النوع فيه؛ وإن كان فيه، فالنوع فيه. مثاله: إن كان العمى تحت عدم الحس، فالبصر تحت الحس ويجب أن تعلم أن هذا هو على المشهور؛ وأما الحق فهو على ما قلنا.

وأما النقيضان، فليس يجب أن يوضع المقابل منهما تحت المقابل، فإنه ليس إذا كان للإنسان تحت الحيوان، فيجب أن يكون اللا إنسان تحت لا حيوان؛ ولا أيضاً يجب أن يكون اللا إنسان تحت الحيوان، بل لا حيوان تحت لا إنسان، أو لا إنسان تحت لا حيوان ما؛ ولا تحت لا حيوان ألبتة. كما هناك العمى تحت لا حس ما، لا تحت لا حس مطلقا؛ فإنه ليس إذا كان الشيء عادم البصر فهو عادم الحس مطلقا، وإن كان لا حيوان تحت لا إنسان، أو كان اللا إنسان مطلقا تحت أنه لا حيوان ما، فبين أن الإنسان تحت الحيوان. على أنه ليس يجب أن تطلق أن السلوب لها أجناس حقيقية، بل تتذكر ما قد قلنا مرارا.

ويجب أن تأخذ من هذا البحث فائدة: وهو أن النقيض في المتقابلات ليس نعني به نفس القضية فقط، بل والتقابل بنعم ولا، وهو البسيط. وأما مواضع تقابل الإضافة، فمن ذلك أنه إن كان النوع مضاف الذات، أو لازما له بالإضافة، فكذلك الجنس؛ ولا ينعكس. ومنع هذا الانعكاس إنما هو في المشهور؛ كما علمت من حال جزئيات العلم، وما قيل فيها. وقد يعاند الحكم الأول بأن الكيفية جنس للعلم، ولا تلزمه الإضافة، فإذا تخصصت نوعا فكانت علما. لزمته. والكيفية نفسها، وإن كان قد تلحق بها الإضافة بنحو من أنحاء النسبة، فهي غير الإضافة اللازمة، بل الرأس وهو نوع ما تلحقه إضافة، والجسم وهو جنس لا تلحقه إضافة. أما أنت من حيث تطلب الحق، فقد بُيّن لك صواب الحكم فيه في الفن الثاني.

وأيضاً، إن كان النوع مضايفا لشيء؛ ثم لم تكن الإضافة الجنسية التي للمفروض جنسا له متعلقا بذلك الشيء، فليس المفروض جنسا له بجنس. مثل أنه إن كان الضعف يقال بالقياس إلى النصف، ثم فرض كثير الأضعاف جنسا للضعف ولم يتعلق بالنصف، فليس كثير الأضعاف جنسا. وهذا الموضع يقبل مع المثال،

ويشتهر، ويعاند من طريق الحق بأن الزائد جنس الضعف، وليس يجب أن يكون بالقياس إلى النصف؛ ولكن يكون بالقياس إلى جنس مضايف النوع، وهو الناقص، فإن الناقص جنس النصف؛ بل الأولى أن يجعل الجنس ومضافه كالحس والمحسوس، والمبصر والبصر. ويعاند من قبيل الشهرة بأنه ليس يجب أن يكون الجنس وما فوقه يقال بالقياس إلى شيء واحد، فإن العلم نوع من الملكة، ويقال بالقياس إلى العلوم، والملكة تقال بالقياس إلى العالم. على أنه لا يمنع الحق أن يكون العلم - من حيث هو علم وأخص من الملكة - يعرض له أن يكون مضافا إلى النفس، مثل ما يعرض إلى الملكة. فكأنك علمت هذا أيضاً في موضع آخر.

وموضع آخر لا مدخل له في العلوم، وهو أن يكون الجنس يقال بلفظ زائد على اللفظ الموضوع له من الألفاظ الروابط والواصل، مثل: "من" أو "على" أو "ب" أو "إلى"، أو بغير لفظ زائد على اللفظ الموضوع له يلحق به من هذه الألفاظ ثم يخالفه النوع. ويعاند هذا الموضع بالمخالف إذ يقال لكذا، والغير يقال على غير كذا، وأحدهما تحت الآخر.

وأيضاً، فإن العلم يقال لكذا، والملكة تقال لكذا. على أن الحق أن الإضافة للملكة ليست على نحو إضافة العلم التي نحو المعلوم، بل إذا أخذ العلم نوعا من الملكة وأجرى مجراه، كان أيضاً العلم - من حيث هو علم لا من حيث هو ملكة فقط - علما للعالم. فإن كونه علما للشيء، بسبب كونه ملكة له ويذهب مذهبه - وكذلك يعاند أن الزائد على شيء، والضعف - وهو كالنوع تحته - ضعف الشيء.

واعلم أن الأمور التي تلزمها الإضافة، منها ما وجوده ليس إلا فيما له إليه الإضافة، ومنها ما تتعلق به إضافتان. إحداهما هي إلى أمر ليس هو فيه، والأخرى إلى أمر ليس هو فيه. فإن العلم بشيء خارج، هيئة مضافة إلى العالم وإلى المعلوم الخارج، وهو في أحدهما لا يمكن أن يفارقه، وبالقياس إلى الآخر لا يمكن أن يواصله. ومنها ما يمكن له كلا الأمرين، مثل العلم: فإنه يجوز أن يكون بالعالم أيضاً إذا علمت النفس ذاتها. وبعض الأمور يستحيل فيها أن يكون المضاف موجودا في المضاف إليه ألبتة، مثل الضعف، فإنه ممتنع أن يكون عارضا في النصف.

وقد ينبعث من معرفة هذا موضع، من ذلك أن يكون الجنس مما إضافته إلى ما هو فيه، والنوع ليس كذلك، أو بالعكس. كمن قال: إن الذكر بقاء العلم، والبقاء بقاء للباقي وفيه، والذكر ليس هو للعلم وبالقياس إليه، بل هو للمتذكر الماضي أو للنفس. وهذا الموضع يصلح للإثبات والإبطال المطلقين، بأن ننظر هل الذكر بقاء العلم؛ فيؤخذ بقاء العلم صفة للعلم بها العلم بها باق؛ وليس الذكر صفة للعلم بها العلم باق.

الفصل الثالث

فصل (ج) في مثل ذلك

ومن المواضع التي يبطل بها ما يوضع جنسا، أن تكون الملكة جعلت جنسا للفعل أو الفعل جعل جنسا للملكة. مثل من يقول: إن الحس حركة جسمانية، والحركة لا مبدأ فعل، والحس مبدأ فعل. أو يقول: إن التذكر ملكة نفسانية، والملكة النفسانية بحال ثبات، لا بحال تجدد وفعل. والتذكر بحال تجدد، لا بحال ثبات.

ومن المواضع المجانسة لذلك أن تكون القوة على المصابرة تجعل جنسا للملكة النفسانية كمن يجعل الحلم نوعا من كظم الغيظ؛ أو يجعل الشجاعة مصابرة على الخوف؛ أو العدالة قسر النفس على الامتناع من الأرباح الدنيئة. فإن هذه كلها تباين الملكات، إذ كانت الملكات هي التي لا تنفعل معها النفس شيئا من ذلك، فلا تغتاظ، ولا تغتاظ، ولا تخاف، ولا ترغب، لا أن يعتريها ذلك ثم تتكلف المصابرة عليه، فإن ذلك ضبط النفس، لا فضيلة الملكة.

ومن المواضع الشبيهة بذلك أن يجدوا للشيء لازما لا ينفك عنه، لكنه خارج عن حقيقته وماهيته، فيجعلونه جنسا له، كمن يجعل الغم جنسا للغيظ، ويجعل الظن جنسا للتصديق؛ لكن الغم ليس هو نفس الغيظ ولا مقولا عليه، بل هو أمر يتقدمه فيوجبه، ولا الظن جنسا للتصديق، ولا مقولا على تصديق، بل يحدث أولا ظن، ثم يكون تصديق، فيكون إذن الغم والظن أمر يلزم أن يتقدما الأمرين الآخرين، وليسا بجنسين له. ولو كان الظن جنسا للتصديق لما صح أن يبقى اعتقاد واحد،

فيستحيل عن كونه ظنا بعدما كان ظنا. فإن ذات الشيء لا تبقى واحدة بالعدد وتخرج من جنسها.

وأيضاً، إن لم يكن الجنس فيما فيه النوع، بل كان النوع في غير ما فيه الجنس، فليس الجنس جنسا؛ مثل من يقول: إن الحياء خوف ما، لكن الخوف الحيواني من قوة النفس الحيوانية، والحياء في النطقية. وكذلك من يقول: إن الغيظ ألم وغم؛ فإن الغيظ في الغضبية، والألم في الحس، والغم في الشهواني أو في السياسي. وكذلك من قال: إن الحس الحيواني مشيئة ما، والمشيئة فكرية، وتلك شهوانية. وهذا الموضع وما شبهه نافع في الإثبات والإبطال المطلقين، وإن لم يكن للجنس وحده.

وموضع آخر: أنه إن كان الجنس ليس يقال على النوع قولا مطلقا، بل من جهة، فليس الجنس جنسا. وكونه من جهة يفهم منه معنيان: أحدهما أن يكون مقولا على جزئه لا على كله، مثل العضو، فإنه يقال على جزء من الإنسان قولا كالجنس، ولا يقال على كله ألبتة بوجه من الوجوه، فلا يقال ألبتة للإنسان إنه عضو. والثاني أن يكون يقال على كله، ولكن من جهة جزئه، سواء كان عارضا للجزء أوليا، أو كيف كان؛ مثال ما يقال: إن الإنسان محسوس، فإن الإنسان إنما هو محسوس لأجل ظاهر جسمه، حتى لو فصل جسمه عن نفسه ولكان ذلك الجزء محسوسا، وإن لم يكن جزء إنسان. وليس هذا شرطا في هذا القسم، فإنه ربما كان ذلك المعنى لا يقال عليه لو فصل جسمه مثل الصحيح؛ لكن إنما أوردت ذلك لتفهم أنه كيف يكون تعلقه بالجزء.

وبالجملة يجب أن يكون الجنس جنسا للشيء في ذاته مطلقا، فتكون ماهيته المشتركة المعرفة لذاته تعريفا مشتركا. فأما ما يقال على ذاته لا لأجل ذاته بل لأجل جزئه، فإنه إما غير محمول على ذاته، وإما أن يقال على ذاته من حيث تنسب ذاته إلى غيره، مثل أن ينسب إلى جزئه، فإن جزأه غيره، أو من حيث له غير آخر كيف كان، فلا يكون المحمول جنسا، فإن جنسه يحمل على صريح ماهيته التي له في ذاته لا بحسب غيره. فيجب إذن أن يكون الجنس محمولا على الذات، لا من جهة شيء في جزئه، ولا من جهة شيء في شيء آخر متصل به أو عارض له.

وموضع آخر يتلو هذا الموضع كأنه منتج منه، وكأن قائلا قال: إن الجسم يحمل على الإنسان وهو جنسه، وليس يقال عليه من جهة جملة المركب من جسم ونفس، بل يقال على أحد الجزأين: وهو جسمه الذي يخصه، فيكون جسمه الذي يخصه نوعا من الجسم ويكون الجسم جنسا لجزئه، ولا يقال عليه مطلقا. والمعلم الأول قال في جوابه: إنه لا يجوز أن يؤخذ الجزء ألبتة كالجنس، ولا ما يحمل عليه الجزء، فإنه لا يجوز أن يحد الحيوان بأنه جسم ذو نفس، وإلا فيكون الكل محمولا عليه الجزء الذي هو الجسم، فيكون الكل هو الجزء؛ وهذا محال.

وأقول: إن هذا الموضع علمي، والمثال المورد فيه حق من جهة العلمية، وليس بمشهور، فإن المشهور أن الجسم جنس للإنسان. فيجب عليك أن تتذكر ما علمتك في الفن الذي في "البرهان" من الفرق بين الجسم الذي هو جزء إنسان، والجسم الذي هو جنس الإنسان، وتعلم من هناك أن أحدهما ليس ألبتة محمولا على الإنسان أو الحيوان فإن الحيوان ليس هو بالجزء الجسماني الذي هو بالحالة والطبيعة التي لأجلها اقترن بها النفس، بل هو مجموعها، وذلك المجموع جسم، لا لأنه ذلك الجسم الذي هو الجزء.

وقد طوّلنا في هذا الباب وأطنبنا، فيجب أن تعرف ذلك من هناك، وتعرف الفرق بين الجسم الذي هو جزء القوام، والجسم الذي هو جزء الحد، فتعرف صحة هذا الموضع وتعلم أنه ليس يعني ها هنا بالجسم الذي هو جزء الحد، بل الجسم الذي هو جزء القوام، وهو أحد الشيئين اللذين في الحيوان، وبهما يتقوم الحيوان على أنهما جزءان له، وهما جسم بحال ونفس.

وموضع آخر: أن تجعل الفعل - محمودا كان أو مذموما - نوعا من القوة عليها؛ كمن جعل السرقة قوة على حسن الاقتيات بملك الغير سرا؛ وذلك لأن القوة لا يصير بها صاحبها القوي شريرا، والسرقة يصير صاحبها السارق شريرا، ولو كانت القوة تجعل القوي شريرا، لكان الملك شريرا، ومن المشهور أنه قادر على الشر، وكان الإنسان الفاضل شريرا، ومن الحق أنه قادر على الشر. بل نفس القوة مختارة محمودة، لم تخلق عبثا، بل هي معدة نحو المصالح، ولكنها لا تكون قوة أو تكون على المتقابلات. ومحال أن يكون الشر في جنس مختارا محمودا. وكذلك أيضاً إن

جعل الفعل المحمود لذاته، أو الغاية المحمودة لذاتها نوعا للقوة عليها، أو نوعا للقوي والفاعل، وذلك لأن الغايات وما يؤثر لذاته. لا يكون نوعا مما يؤثر لغيره، والقوة لا تؤثر لغيرها. ومحال أن يكون المؤثر لذاته في جنس ما يؤثر لغيره. فإنه إذا كان من حيث هو قوة تؤثر لغيره كان معناه أن طبيعة القوة مؤثرة لغيرها. ومعنى هذا أن كل قوة مؤثرة لغيرها، ولا شيء من الغايات الحقيقية المحمودة لذاتها هي مؤثرة لغيرها، فينتج ما تعلم. وقد يجوز أن يكون الشيء الواحد يؤثر لذاته ولغيره؛ ولكن ليس هذا الموضع في مثل ذلك؛ فإن كان في مثل ذلك فالموضع مشهور غير حق.

والذي قال في بيان هذا الموضع إن النوع يكون مختارا مؤثرا، والجنس ليس كذلك، مثل الفضيلة والملكة، على أن الملكة ليست مؤثرة ألبتة، فهو قول جزافي؛ وذلك لأن الملكة ليست مختارة ولا مكروهة، بل تصير مختارة وتصير مكروهة بالفصول. ولا يمتنع أن يكون النوع مؤثرا، والجنس لا يؤثر ولا يكره، بل الممتنع هو أن يكون الجنس مؤثرا، والنوع مكروه الذات، أو الجنس مكروه الذات، والنوع مؤثرا. وامتناع هذا حق، أو أن يكون النوع مؤثرا لذاته، والجنس مؤثرا لغيره؛ وامتناع هذا مشهور من جملة المشهورات التي تؤيد مال واستقراء.

وموضع آخر، أن الشيء نسبته إلى كل واحد من أمرين أنهما جنس له نسبة واحدة، ثم ينسب إلى أحدهما دون الآخر، فيجعل جنسا له دون الآخر، مثل ما يقال: سارق، أو مخادع، أو ساع، فإن كل واحد من هذه يجب أن يكون قادرا، أي متمكنا. ويجب أن يكون مختارا، فإنه إن قدر وتمكن ولم يختر، أو اختار لكنه لم يقدر، أي لم يتمكن - لست أعني القدرة التي هي القوة - لم يكن مخادعا أو ساعيا أو سارقا بالفعل. ثم ليس أحد الأمرين أولى بأن يكون جنسا والآخر فصلا. فإن كل واحد منهما قد ينقسم بالآخر، وكل واحد منهما يوجد في غير ما يوجد فيه الآخر. فإنه قد يكون مختارا لا يتمكن، وقد يكون متمكنا لا يختار، فإما أن لا يكون ولا واحد منهما جنسا، أو يكون كل واحد منهما جنسا؛ ثم إن كان كل واحد منهما أمرا محققا لماهية فأيهما جعلته جنسا للمفروض نوعا كالسارق، ثم لم تذكر الآخر، قلما تدل على طبيعة المعنى المشترك فيه بالكمال. فكما أنه ليس إحداهما أولى بالجنسية فليس أولى بالفصيلة. وهذا الموضوع بالحقيقة إنما يمكن في أمور يحمل

عليها أمر أن كل واحد منهما شرط في وجوده وليس واحد منها أولى بأن يتخصص به من الآخر في ظاهر الأمر. فإذا أثبت أحدهما جنسا، كان للمعارض أن ينازع ويقول: إنه ليس أولى بأن يكون جنسا من الآخر. فإذا ليس الآخر جنسا، فليس هو جنس. وأما أن أمثال هذه الأشياء قد يمكن أن يكون لها جنسان، فالقول فيها هو القول فيما سلف ذكره من الأجناس الحادثة بفصول متداخلة وقد قيل فيها ما قيل؛ وأما ها هنا، وفي هذا المثال عند التحقيق، فإن الجنس هو الاختيار والتمكن هو الفصل لعلة من العلل يجعل ذلك أولى بالجنسية، وهذا بالفصيلة، وإن كان العموم لا يجعله. وليس هذا موضوع تطويل القول فيه.

وموضوع آخر قريب من هذا، وهو أن لا تكون نسبة الأمرين إلى الجنسية من نسبة واحدة، بل أحدهما بعينه جنس والآخر بعينه فصل. لكن قد غلط فوضع الذي هو فصل منهما جنسا لما هو جنس منهما، كمن قال: إن التحير هو إفراط التعجب، ولم يقل تعجب مفرط. أو قال: إن التصديق قوة الرأي، ولم يقل رأي قوي؛ فجعل الإفراط جنسا، والتعجب فصلا، وجعل القوة جنسا والرأي فصلا؛ حتى جعل القوة في الرأي تصديقا لا الرأي الذي فيه قوة، فإن الشيء لا يكون هو في نفسه. وكذلك لم يجعل التحير تعجبا بحال بل حال في التعجب. وهذا محال؛ فإن الرأي نفسه في المصدق: وهو التصديق؛ والتعجب نفسه في المتحير: وهو المتحير. وأما إفراط التعجب فأمر في المتعجب. فإن كان إفراط التعجب هو التحير نفسه، إذ قيل إن هذا حده، فإن التحير يكون موجودا في التعجب لأنه إفراطه، فيكون التعجب هو المتحير لا المتعجب؛ وهذا محال. وكذلك يكون التصديق هو الذي يظن؛ وهذا محال. ثم يعرض أن يكون الإفراط مفرطا، إذ كان التعجب هو الإفراط، وفيه الإفراط؛ وأن تكون قوة الظن هي القوية.

وموضع آخر: أن يجعلوا المنفعل جنسا للانفعال اللاحق الغير المقوم حتى يكون الموضوع جنسا للعارض له، كمن يقول: إن عدم الموت هو حياة أزلية؛ فإن الحياة الأزلية أمر يتبعه ويلزمه ويلحقه؛ ويعرض له عدم الموت؛ حتى ولو توهم متوهم أن شيئا كان على أن يموت؛ ثم إن الله جعله غير مائت فدفع الموت عنه؛ فإن هذا التوهم ممكن ومقبول؛ وفطرة العقل لا تمنعه؛ إنما تمنعه حجة إن كان له نافع

فتكون حينئذ حياته الواحدة مستمرة لم تتغير؛ وقد حدث به ابتداء من عنده صار غير المائت؛ وذلك حين حدث له معنى غير المائت؛ ومع ذلك فإن الحياة الواحدة قد كانت غير موصوفة بعدم الموت، ثم صارت موصوفة بعدم الموت. ومعلوم أن الحياة الأزلية إن كانت جنسا لعدم الموت فالحياة مطلقا جنس له أعلى، فيكون قد صار الشيء عادما للموت بعدما لم يكن. وطبيعة الجنس واحدة بعينها بالعدد؛ ومستحيل أن تكون طبيعة الجنس واحدة بعينها بالعدد توجد لأمرين هما متباينا الذات، أعني المائت وغير المائت، وإلا لصار طبيعة الجنس موضوعة للأمرين كالمادة التي تقبل، وهي واحدة بالعدد، أمرين متقابلين، فتكون حينئذ طبيعة الجنس وطبيعة المادة واحدة. وقد علمت الفرق بينهما في موضع آخر. وبالجملة فإن الحياة تكون حينئذ موجودة لم تفسد، بل قد استكملت؛ وإذا لم تفسد لم يتغير الشخص، فضلا عن النوع.

الفصل الرابع

فصل (د) في مثل ذلك

وموضع آخر عكس هذا، وهو أن يجعلوا الانفعال جنسا لذي الانفعال. وقد جاء مثاله في التعليم الأول أنه كمثل من جعل الريح هواء متحركا، وأوهم أن استنكاره من جهة أن الريح ليس هو هواء متحركا، بل هو حركة هواء. فظاهر الحال فيه يوهم أن الهواء لا يجب أن يجعل جنسا للريح؛ وإذا أخذ هذا على هذا الظاهر لم يكن الانفعال قد جعل جنسا للمنفعل، بل المنفعل جعل جنسا للانفعال، فيشبه أن يكون ها هنا سقط في النسخ أو يشبه أن يكون الهواء نوعا من الريح. وتفسير المثال يدل عليه، فإنه قيل: ولا يجوز أن يكون الهواء ريحا أصلا، وذلك لأن الهواء يبقى واحدا بالعدد ريحا وغير ريح. والنوع لا يبقى شخصه واحدا بالعدد، ويخرج من جنسه إلى جنس آخر. فيشبه أن يكون الريح جعل في المثال جنسا للهواء المتحرك، وإنما هو في الحقيقة عرض في الهواء، لأنه حركة في الهواء، أو لأنه متحرك من الهواء. والظاهر يدل على أنه يجعل الريح حركة الهواء. ويشبه أن يكون

أراد المتحرك من الهواء، وحمل على الهواء وحمل العرض العام، والهواء له كالموضوع المنفعل ببسيط هذا العرض العام الذي هو الحركة، فكأنه قال: يجب أن يكون الريح ليس هو هواء متحركا، بل متحركا هو هواء حتى يكون جنس الريح المتحرك وفصله أنه من هواء، كما أن الجرداب هو المستدير من الماء، والحرف هو المقطع من الصوت، والقدوم هو الآلة من الحديد؛ وليس شيء منها هواء ولا ماء ولا حديدا، وإلا فالجزء يكون مقولا على الكل، ويكون الموضوع مقولا على المركب. فإذا فسر مثال الموضع على هذه الجهة، وعلى أن الغرض فيه أن الهواء إذا جعل نوعا من الريح الذي هو كالعرض العام، الذي هو أحد الخمس بالقياس إلى الهواء، كان محالا. وأن الريح هو المتحرك من الهواء، إن كان بالجعل الأول قد يسلم المثال عن أن لا يكون مثالا للموضع؛ وبالجعل الثاني سلم أيضاً الريح عن أن يكون، حركة وعرضا بسيطا، لا العرض العام الذي باشتراك الاسم. وكيف يكون الريح عرضا وحركة، ومن المعلوم أن الريح جسم؟ ثم إنه كان قول القائل: إن الهواء نوع من الريح يبطل بوجوه أخرى، من أن الهواء كيف يكون نوعا من الريح، والريح لا يوجد غير هواء، فليس ذلك مانعا أن يبطل أيضاً من هذا الوجه.

وليست هذه الواضع الإبطالية معدة نحو الأشياء التي لا توجد لإبطالها موضع غيرها بل أن يكون أحد المواضع هي. فلو أن قائلا قال: إن الهواء نوع من الريح، لكان قد يبطل بأن يقول إن الهواء يبقى متحركا وغير متحرك، وريحا وغير ريح، وهو واحد بالعدد، وكان ذلك إبطالا؛ كما لو أبطل بأن قيل: وهو ها هنا ريح يقال على شيء آخر.

فهذا ما يحضرني في رد هذا المقال إلى مطابقة الموضع؛ وعلى أن يكون عند غيري ما هو منه. أما المفسرون فقد استمروا على أن جعلوا المثال بحسب ما يطابق الموضع بل يطابق الوضع الذي قبله. على أن باقي الأخبار عن هذا الموضع تدل على أن الحديث هو عن موضوع جعل جنسا، ويشبه أن يكون قد وقع في النسخ سقط، أو تغيير، أو سهو. ويشبه أيضاً أن لا يكون هكذا، بل يكون الكلام على النحو الذي أولناه، ثم يكون ما يتل به عودا إلى الموضع الأول قبل هذا الموضع، كأنهما في حكم موضع واحد، إذ هما كالمتعاكستين. وقد يجعل الكلام في الشيء

موصولا بالكلام في عكسه، على أن جملتهما كلام واحد. وأما ما هذا الكلام المتصل، فهو أنه يقول ما معناه هذا: أن في بعض الأشياء قدم الموضوع على المتكون منه في المشهور، فلا يستنكر ذلك؛ فإن الناس لا يستنكرون أن يقولوا إن الريح هواء متحرك ليس متحركاً هوائياً، ولا يستنكرون أن يقولوا الريح هواء أو نوع هواء استنكارا مشهورا، أو قريبا من المشهور. وأما في بعضها فالأمر بالخلاف؛ وذلك كمن يقول: إن الثلج ماء جامد، فإن معنى هذا القول، إنه ماء، ومع أنه ماء فهو شديد. فإنه ما لم يكن الثلج ماء لم يكن الماء جنسا له، ثم الثلج ليس ماء، بل كان ماء، إذ الماء بالفعل في العادة هو ذلك السيال، وذلك السيال ليس موجودا بالفعل.

ومثال آخر مما يكون الموضوع جزءا ما يقال من أن الطين تراب معجون بماء، وليس الطين ترابا أصلا، فكيف يكون ترابا بالصفة، وتلك الصفة أنها معجونة بماء، ولو كان الطين ترابا، لم يكن الطين هو الجملة، بل كان الطين هو الجزء الذي هو التراب من جهة ما خالط الماء. فالموضوعات التي تصدق على الجملة في المشهور، مثل: الإنسان على الكاتب، والصوت على الحرف؛ فإنها يشكل فيها الأمر، فتظن أجناسا.

وأما ما كان من النمط الثاني فيظهر بسرعة أنها ليست محمولات، فكيف تظن أجناسا؟ والموضوعات الأولى ربما كانت أنواعا أخيرة ليست، فكيف يكون لها أنواع؟ وذلك أنه إذا كان بعض الأمور النوعية إذا عرض لها شيء واحد - وهو مع ذلك العرض كشيء واحد - فسمي باسم مثل الجرداب، فإن الجرداب اسم يقع على كلية شيء موضوعه الماء، والماء - كما تعلم - طبيعة نوعية، فإذا حصل في موضعه شكل عن حركة، كان للجميع ذلك الشيء، وكان جردابا؛ فيكون الجرداب ليس هو ذلك الشكل، ولا الماء المجرد، بل مجموعهما. فإذا أخذ مثل هذا الشيء، وفقد في تحديده جنسه، أخذ موضوعه وأقيم مقام الجنس، فأشكل الأمر.

وهذه الأشياء ليس لها بالحقيقة حدود، على ما علمنا في الفلسفة الأولى. وليس لها أجناس حقيقية، بل أجناسها المتخيلة لها إما من الأمور الجنسية المركبة التي

تركب من مقولات شيء، أو من الشيء المطلق مع مقولة، وعلى ما علمت في موضعه. وإما أن تقام الطبيعة الموضوعة مقام الجنس، وتؤخذ على الاعتبار الذي لا تكون بها موضوعا، بل تكون بها نوعا أو جنسا - على ما علمت من الفرق - فتصير نسبة تلك الطبيعة النوعية إليها حينئذ من وجه كنسبة الجنس، إذ كان ذلك النوع قد عرض له أن تخصص بمعنى كلي هو مقدم لطبيعة مركبة من النوع ومن ذلك العرض، إلا أنه ليس ذلك العرض بالحقيقة فصلا، لأنه لا يقوم ما يقترن به من الطبيعة المشتركة، وعلى ما علمت في مواضع أخرى. وكذلك لا يكون ذلك المخصص، متحدا في طبيعته اتحاد النوع الحقيقي.

وكما أن تلك الطبيعة النوعية لم تكن نوعا ومحمولا على الشخص، من حيث هو جزء الشخص، بل من حيث المعنى الآخر المطلق، كما علمت في موضعه؛ كذلك لا تكون محمولا على الصنف وكالجنس له من حيث هو الجزء الذي هو موضوع العرض، بل من حيث المعنى الآخر المطلق. بل المحمول لا يكون من حيث يصلح للحمل جزءا ألبتة. فهذا أحد الأمور التي تشبه الحدود ولا تكون حدودا، ويكون ما وضع فيها كالجنس يشبه الأجناس، ولا يكون جنسا؛ ويكون الأولى بالمحدود أن يسمى صنفا لا نوعا.

فلهذا التأويل الذي أولناه، والفرق الذي فرقناه، أنكر المعلم الأول أن توضع أمثال هذه الأشياء من حيث اعتبار الشهرة مكان الجنس أولا، ثم سلم ذلك ثانيا، وجعله مما قد يصدق. فكأنه المنكر في المشهور من الوجهين قد نبه على شنعته بحجة، وهو كونه موضوعا لا محمولا. وذلك صحيح أيضاً من حيث اعتبار الحق، فإنه من المحال أن يكون الشيء من حيث هو موضوع محمولا على الجملة.

وأما المساعد عليه ثانيا من حيث اعتبار الشهرة، فلأنه اشتهر بالاستقراء أن الناس يقولون للريح هواء، ويقولون للجرداب ماء. ولا يجب أن يكون الاعتبار المشهور محوِجا إلى تعيين الجهة التي هو بها جنس، فإن ذلك علمي دقيق جدا. ولا يمنع اعتبار الشهرة أن يجعل طرفا النقيض مشهورين، كما علمت.

وأما من حيث اعتبار الحق فهو مأخوذ من حيث يصح أن يكون محمولا، وتلك الجهة تفرق بين كونه محمولا وبين كونه موضوعا وجزءا، وله اعتبار مفرد، كما قد تبينت.

وأما الموضوعات التي لا تثبت على حالها، بل تكون قد تغيرت في الشهرة، مثل الموضوع في قولهم: إن العصير ماء يتعفن في الشجر، والجمد ماء جامد، فإن الشهرة قد ترخص في استعمالها. لكن أشهر الشهرة هو أن تلك الموضوعات ليست محمولة ألبتة وقد تكون شهرة أولى من شهرة، وذلك بأحد أمرين: إما للاشتهار والفشو نفسهما إذا غلبا في شيء تلك الغلبة بل دونهما؛ وإما لظن الحق إذا خالف المشهور ثم لم يكن المشهور قويا في معناه، وكان محتولا لأن يقال هو مجاز لفظ أو غلط عادة، وكان الحق مما يسرع إليه التنبيه عليه حتى يسلمه من اتفق، فيكون هذا من جملة المشهورات الضعيفة. فإن كان مقابل مشهورا، سريع بيان الحقيقة سهلة، غلبت شهرته. والموضع المذكور فإن شهرة طرفيه مختلفان، وأحدهما أقوى بسبب هذا الوجه الثاني.

وموضع آخر: أنه إن كانت الموضوعات للشيء المدعى أنه جن لا تختلف ألبتة بالنوع من جهة فصول المدعى جنسا، مثل الأشياء البيض فإنها لا تختلف تحت الأبيض بالنوع ألبتة؛ مثل الجص والثلج، فإنهما ليسا يختلفان من حيث إنهما أنواع للأبيض؛ بل من حيث هما أنواع للجسم الطبيعي، ولا فصلاهما فصلان يقسمان الأبيض من حيث هو أبيض. فإنه لا يجوز أن يكون أبيض يعرض له فصل تقتضيه الأبيضية، فيباين به أبيض آخر، بل إن تباينا فإنما يتباينان بأمور طارئة على الأبيضية، خارجة عنها؛ أعني بهذا أن كل واحد مما هو جنس فإنه يقتضي في أن يحل عند العقل شيئا مع طبيعة ما تصير به طبيعة الجنس محصلة؛ فإذا حصل ذلك المعنى تحصلت طبيعة الجنس أمرا متقررا - على ما علمته في مواضعه - مثل الحيوان، فإنه إذا قيل: "حيوان" اقتضى العقل أن يكون شيئا أخص من الحيوان، يكون الحيوان ذلك الشيء كونا بالذات، أعني أن يكون ذلك الشيء أمرا يحصل الحيوانية في ذاتها، لا أن تكون الحيوانية كما كانت؛ وقد انضم إليه أمر آخر، إن لم يكن ذلك الأمر الآخر جاز أن يكون ذلك الحيوان بعينه محصلا عند الذهن في نفسه، بل

يجب فيما يتقرر عليه الحيوان محصلا، أن تكون نفس الحيوانية ذلك الشيء كالإنسان، فإنه نفس الحيوان المحصل.

وأما البيض فإنه صار جصا لم يتخصص من حيث هو أبيض بأن يكون أبيض ذلك الأبيض كان غير محصل الطبيعة من حيث هو أبيض بأن يكون أبيض، ذلك الأبيض كان غير محصل الطبيعة - من حيث هو أبيض - في العقل، حتى صار جصا عند العقل، فكان الأبيض هو نفس ذلك الجص. وكيف والجص هو أمر متحصل الذات في نفسه، والأبيض أمر يلزمه من خارج ليس هو ذاته بذاته، ولا جزءا من أجزاء من ذاته، ولذاته عليه فضل. فإذن ليس ذات الأبيض - من حيث هو أبيض - يتخصص بأن يكون هو ذات الجص، ولا أيضاً شيئا إذا زيد عليه يتخصص، كان المجتمع عليه ذات الجص بل أمرا إذا حصل ذات الجص من حيث هو ذاته، كان هو واردا عليه. فليس إذن ذات الأبيض موقوفا في أن يتحصل إلى أن يصير عند العقل ذات الجص.

ومثل هذا أيضا، فيما لا يغلط فيه مشاكلة الجنس للمادة، أنه إذا قيل "لون" لم يقنع العقل بأنه قد حصل شيئا ألبتة، بل يطلب تخصيصا، ويطلب أن يعلم أن ذلك اللون أهو في ذاته ذات السواد أو ذات البياض؟ فإن أعطى أنه في جسم نبي، أو جسم فيلسوف، أو في جسم لجام، أو في قدر، لم يكن ذلك سببا يحصل ذاته بأن تكون هويته أنه في جسم نبي أو جسم فيلسوف، بل يطلب ذاته أولا حتى يكون بعد ذلك يعرض له ذلك فيكون التنوع أمرا يقع في ذاته لا بحسب أمر خارج عنه؛ فإذا صار عند العقل في نفسه بياضا أو سوادا يحصل ذاته وإن لم يتحصل موضوع. وكذلك حال ما يشتق منه. وإذا كان الأبيض ليس يصير متنوعا ألبتة باختلاف ما يوضع تحته في أنواعه، فإنها إما أن لا تختلف في النوع، أو تختلف في نوعية ليست نوعية الأبيض؛ فليس الأبيض وما يجري مجراه جنسا.

وموضع آخر الغرض فيه هو التحذير من أن يكون المفروض جنسا ليس هو داخلا في ماهيات الأشياء التي تحمل عليه، بل من اللوازم للماهيات، ويغلط عمومه. وهذا مثل الموجود والواحد عندما نظن أن الموجود جنس لكل شيء. ونحن قد بينا أن الموجود ليس جنسا للأشياء، ولو كان جنسا للأشياء كلها لكان

الواحد الموجود سيكون نوعا من الموجود، وسيكون مع ذلك مقولا على الجنس كله، فإن الواحد يقال على كل موجود، فإن كل موجود من الموجودات هو حقيقته واحد. ثم إن لم يكن الموجود جنسا لكل شيء، حتى لم يكن جنسا للواحد، بل كان جنسا للمقولات مثلا، لم يخل إما أن يكون الواحد جنسا للموجودات كلها، مع الموجود، أو سوى الموجود، أو لا يكون. فإن كان جنسا فللأشياء جنسان عاليان في مرتبة واحدة.

وأنت قد علمت استحالة هذا فيما سلف لك، وإن كان الواحد ليس جنسا. وكونه ليس جنسا هو لأنه غير داخل في ماهيات الأشياء؛ واللزوم إذا لم يقترن به شريطة الدخول في الماهية لم يجعل الشيء جنسا. ولذلك لا ينبغي أن يجعل أحد هذين فصلا. أما أولا، فلأنهما غريبان عن الماهية، كما علمت في موضعه. وأما ثانيا، فلأن الفصل لا يجب أن يقال على كل ما يقال عليه الجنس، فضلا عن أن يقال على أكثر مما يقال عليه الجنس. لكن الموجود والواحد أعم من المقولات.

وأيضاً، إن كان المفروض جنسا في جزئياته هو على سبيل وجود اللون الأبيض في الثلج حتى يكون موجودا، وإما على أنه في موضوع، أو على أنه وجود الشيء الأبيض في الثلج، حتى يكون مشتقا من موجود في موضوع، فليس بجنس. وهذا ظاهر. وكذلك أيضاً إن كان الجنس قوله على الأنواع ليس بالتواطؤ.

وبعد هذه مواضع مشتركة القوانين يكون تعليميتها وجدليتها بحسب ما قيل في تلك المواضع، حيث قيل في الإبطال والسلب المطلقين. من ذلك أن يكون للنوع ضد، والنوع أفضل منه، ووضعا في جنسين متضادين، لكن وضع الأفضل في الأخس؛ فتوضع مثلا البرودة في النور، والحرارة في الظلمة. ومن ذلك أن تكون حاله عند أمرين متضادين حالا واحدة، فتخصه بالأخس منهما من غير وجوب، مثل أن يجعل النفس نوعا من المتحرك أو المحرك كما جعل، وحال النفس عند التحري والتسكين واحدة؛ والتسكين من حيث هو ثبات، أفضل. فبالباطل إذن أن يوضع تحت الأخس.

وموضع من الأقل والأكثر، أنه إذا كانت العدالة نوعا من الفضيلة، والفضيلة تختلف بالشدة والضعف، فينبغي أن تختلف العدالة بالشدة والضعف. وهذا إنما يكون تعليميا إذا كانت الفضيلة ليس يصدق عليها أنها تقبل الأكثر والأشد على

سبيل الإهمال فقط، بل على سبيل الحصر الكلي؛ أو تكون تقبل ذلك لأنها فضيلة مطلقة، لا أن تكون من حيث هي فضيلة لا مانع لها من أن تقبل ذلك، وإن لم يجب. وفرق بين أن تكون الفضيلة من شأنها أن تصير شيئا يلزمه قبول الأشد والأضعف، وبين أن تكون طبيعة الفضيلة يلزمها قبول الأقل والأكثر، حيث كانت فضيلة، وكيف كانت.

وموضع آخر أن يكون بالعكس، فيكون النوع يقبل والجنس لا يقبل، فلا يكون الجنس جنسا. يجب أن يعتبر ها هنا في أن يصير الموضع علميا، عكس ما قيل قبل؛ فإنه إن كان طبيعة الجنس لا تقبل ألبتة لم يكن جنسا. وأما إذا كان لا يقبل في بعض الموضوعات، فيجوز أن يكون جنسا، فإن الكيفية لا تقبل في ذلك في بعض موضوعاتها مثل الشكل، ونوعها يقبله مثل اللون.

ومواضع أخر، أن يكون الأولى من المحمولات بأن يكون جنسا ليس جنسا، فالآخر ليس. وأكثر ما يشكل هذا في أمور تدخل في ماهية النوع، ثم يشكل بجنسها، مثل الغم ومثل الظن فإن كل واحد منهما شرط في أن يكون غيظ. وكيف لا، وما لم يكن المرء قد اغتم، فلا يكون قد اغتاظ، وما لم يكن ظن الغام فلا يكون اغتاظ. فإن لم يكن الغم جنسا وهو أولاهما، فليس الآخر جنسا. وكذلك إن كان ما هو أولى بأن يكون نوعا ليس في الجنس، فكذلك الآخر.

وأما المثبت فيقول: إن كان كذا وكذا سواء في استحقاق أن يكونا جنسين، وذاك جنس، فهذا أيضاً جنس. وهذا يلزم إذا الخصم. وأما في نفس الأمر، فلا يكون شيئان ليس أحدهما أعم من الآخر سواءين في استحقاق أن يكونا جنسين قريبين للشيء، إلا ما ظن في الأجناس المتداخلة. ثم في ذلك الواحد إنما يصح في كل واحد منهما أنه جنس لأمر في نفسه، فحينئذ يتبين أنهما سواء في الجنسية؛ ليس أنه يتبين أولا أنهما سواء في الجنسية ثم يتبين من ذلك أن الواحد منهما جنس. لكن إذا لم يكن النظر في ذات الأمر، بل في التسليم، فإن سلم أن كل واحد منهما ليس أولى من الآخر في أن يكون جنسا، ثم سلم أن ما ليس أولى بأنه جنس، لزم حينئذ أن الآخر جنس؛ لست أقول بان حينئذ أن الآخر جنس.

وكذلك الحال في الموضع المبني على أن ما ليس أولى هو جنس، فالأولى جنس؛ مثل أنه إن كانت الفضيلة جنسا لضبط النفس، والقوة أولى بذلك منهما،

فالقوة أيضاً جنس وهذا أيضاً على حسن التسليم. وأما بحسب الأمر في نفسه، فلا يكون جنسان معا في المرتبة وأحدهما أولى بالجنسية.

وموضع كالمكرر، وهو أنه إن كان الجنس ليس تحته أمر غير النوع الموضوع يقال هو عليهما من طريق ما هو.

وموضع آخر ينحو نحو التفريق بين الجنس والفصل؛ وهذا الموضع من وجه إنما يتم مأخذ الكلام فيه ويحسن إذا كان المشهور مثلا لا يمنع أن يرى أن الفصل أيضاً مقول من طريق ما هو، حتى يكون الناطق في المشهور صالحا أن يكون مقولا في طريق ما هو قول الحيوان. فإن كان ليس هذا الآن مشهورا عاما، بل قد يخالف هذا كثيرا في المشهور؛ إذ يرى أيضاً أن ما هو في جواب أي شيء، ليس هو في جواب ما هو. وأما الحق فقد علم حاله في موضع آخر.

فلنضع أن المشهور عند قوم يرخص فيه، ويجعل للفصل دخلا أيضاً في ما هو ولننظر فيما يتبع ذلك، فنقول: إن المشهور بعد ذلك يفرق بينهما بأن المشهور من شأنه أن يجعل الجنس أدل على الذات والماهية من الفصل، ويسبب أنه يقول: إن الفصل يأتي وقد حصل الشيء الذي هو أصل ذات الشيء، ثم يكفيه، مثل الفصل المشهور الذي هو المشاء فإنه يأتي الحيوان فيكفيه، فيكون الحيوان أصلا للذات، والمشاء أمرا يلحق ويكيف هذا الأصل. والذي هو الأصل أولى في المشهور بأن يكون دالا على الذات من الذي يكيف الأصل. فيكون هذا فرقا بين الجنس والفصل عند من يميل إلى هذا الوجه من المشهورات.

وأما إن قال قائل بأن الفصل أدل على الذات، فإنه يدل على ما به يصير الذات مخصوصا بهويته، وأما الجنس فمشترك. ومن المشهور أن ما دل على التخصيص، فإنه أولى بتحقيق الذات الخاصة مما يدل على المشاع الغير المحصل، كما أن الصورة أولى بأن تكون محققة للشيء من المادة، صار أيضاً عنده، وبحسب ما يسلمه أيضاً فصلا بين الجنس والفصل، فصار ما ليس أدل على الماهية جنسا. على أنه يمكن أن نتأول هذا الموضع بحيث لا يكون مستعمله يضع للفصل مشاركة مع الجنس في الماهية، فيكون معنى قول المعلم الأول أدل وأولى للمنفرد بالدلالة والاستحقاق فكثيرا ما يقول هذا أحق، ولا يعني به: والآخر أيضاً حق: بل يعني به

هذا هو الخاص بأنه مستحق. فحينئذ يكون معنى الكلام أن الدال منهما وحده على ما هو والمستحق له وحده هو الذي يكون منهما جنسا، ويكون الدال على ما هو إما في الحقيقة فما علمت؛ وإما في المشهور فما يدل على أصل الذات الذي هو كالهيولى لمعنى الذات، وهو المشترك.

وموضع آخر في إثبات الجنس أن يكون المشتق له الاسم من أمر هو من جهة ما هو كذلك تحت شيء مشتق له الاسم من أمر، ذلك الأمر جنسه، فسيكون أصلا الاشتقاق كذلك نسبتهما. مثاله: إن كان صاحب الموسيقى - من حيث هو صاحب الموسيقى - جنسه أنه عالم لا أنه مثلا آكل، فإنه ليس له ذلك من حيث هو صاحب الموسيقى؛ بل ذلك له أمر خارج عن ذلك. فيكون إذن الموسيقى جنسه العلم. وبالعكس إن لم يكن ذلك، لم يكن هذا. وهذا مشهور قوي.

وأما الحق فإنه يجب فيه أن تتذكر ما قيل لك في جنسية الأمور المشتق أسماؤها من أعراض. وأما في حكم الجدل، فإن ما هو أضعف دلالة من هذا - وإنما قصاراه أنه من اللوازم التي لا تنعكس - قد يوجد جنسا في المشهور، فيجعل المنقسم جنسا للعدد، والصحو لإقلاع المطر، إذ كان كل واحد منهما لازما غير منعكس عليه. ولا يبعد أن يجعل ما نحن فيه جنسا لما تحته. وهذا المشهور يعاند أيضاً في المشهور بأن كل متكون فيلزمه أنه شيء يجب أن يكون معدوما وقتا ما؛ وليس المعدوم وقتا ما، والغير الموجود، جنسا لشيء ألبتة.

الباب الثامن والعشرون: الخاصة

الفصل الأول

فصل (أ) في مواضع أن الخاصة أجيدت أو لم تجد

ولنبحث الآن عن المواضع المذكورة للخاصة على أنها أعم من الخاصة المفردة والمركبة والرسم. وقد نفرق لك فيما ذكرناه عن قريب. وعلى أن الخاصة هي على ما عرفته من أقسامها، وأن التي تقاس بالقياس، أو تقال غير دائمة، فمواضعها مواضع العرض. والذي نبحث ها هنا عن مواضعها، فهي الدائمة المتساوية التي يعرف بها المجهول. فمن المواضع المعدة نحو الخاصة مواضع تشترك في اعتبار واحد، وهو أنه هل وضعت الخاصة جيدة، معتبرا فيها الجودة، غير ملتفت فيها إلى الكذب والصدق؛ وهو اعتبار أنه هل وقع التعريف بالخاصة تعريفا بما هو أعرف أو ليس، إذ كانت الخاصة التي نحن في ذكرها تذكر ليعرف الشيء، وما ليس معروفا عندما الشيء مجهول، فلا يعرف به الشيء؛ وكل ما هو معروف عندما الشيء مجهول، فهو أعرف من الشيء.

فموضع من تلك المواضع أن يكون الشيء المعروف به الأمر على أنه خاصة هو أخفى من الشيء نفسه. فإن كان موجودا للشيء، وليس يتعرف بالشيء، مثل أن يقول قائل: إن النار جرم يشبه النفس لطافة؛ ثم النفس وإن كانت لا تعرف بالنار بقوة ولا بفعل فإنها أخفى من النار.

وموضع آخر أن يكون وجود الخاصة للمخصوص أخفى من معرفة ذات المخصوص مثل من يعرف النار أو الحار بأنه الذي تتعلق به النفس أولا. وتصديقنا بتعلق النفس بالنار أخفى من تصورنا للنار. والفرق بين هذا الموضع والأول، أن الأول كان الأخفى فيه هو تصور من تصور، وها هنا تصديق من تصور. وهذان موضعان تعليميان أيضاً، وللإبطال. وأما للإثبات فلا يكون إلا أن يكون بعد أن

صحت المساواة في الانعكاس قد بان أنها أعرف من الوجهين جميعا، أعني التصديق والتصور، فتنفع في الإثبات.

ويجب أن تعلم أن من الخاصة ما هو أعرف بالذات من المخصوص، كالحركة إلى فوق، والإضاءة، فإنها أعرف بالذات من طبيعة النار الحقيقية بالقياس إلى أوهامنا. ومنه ما صار أعرف بالنظر، مثل كون الزاوية الخارجة أعظم من كل واحدة من الداخلتين المتقابلتين، فإنها خاصة لمتساوي الزوايا لقائمتين، وأعرف منها، وبها تعرف. ومنها ما ليس أعرف منه، ولكن قد عرف بالنظر أنه يخصه، مثل كون الزوايا مساوية لقائمتين في الشكل المثلث، فإذا أوردت دلت على الشيء. والأحب إلى أن يخص من جملة هذه باسم الرسم ما كان يعرف ما هو أخفى منه، إما في معناه وذلك ظاهر، وإما بحسب اسمه، حتى يكون إذا ذكر لم يفهم، فيدل على مفهوم بالخاصة وإن كان معنى الاسم سابقا إلى التصور وأسبق من الرسم. ومثال هذا أنه إذا قيل: "مثلث"، فلم يفهم، فعرف بأنه شكل زواياه مساوية لقائمتين، ففهم حينئذ، كان هذا القول رسما، وإن كان تصور حد المثلث أسبق من وجود هذه الخاصة؛ لكنه إذا كان الأمر من حيث دلالة الاسم عليه في هذا الموضع مجهولا، فيدل على المعلوم من حده أو المتصور منه على وجه من الوجوه. فهذه الخاصة تفهم حينئذ معنى الاسم، فهذا رسم. وإن كان معنى الاسم معلوما، فلا يغني هذا المعنى غناء الرسم؛ لأن الرسم إنما يحتاج إليه لتعريف المجهول لا من أمر ذاتي، ولكن بعلامة. إلا أن إعطاء هذا له يكون إعلاما للخاصة ليعرف أنه له هذه الخاصة، لا لأن يعرف بها ذاته بالعلامة. والفرق بين إعطاء الخاصة وبين تعريف الذات ظاهر، فإن التعريف للمجهول، والخاصة إنما يعطاها المعلوم، ويبين وجودها للمعلوم فهذا موضع فرق بين الخاصة المركبة وبين الرسم.

ومن هذه المواضع أن يكون القول ليس يشتمل على اسم مشترك مشكل، فإن اشتمل على ذلك لم تكن الخاصة جيدة، كمن قال: إن الحيوان خاصته أنه يحس ثم لم يفهم أنه يحس بالفعل، أو أن له قوة أن يحس، لأنه لا ينعكس. والأول كاذب لأنه لا ينعكس، والثاني صادق لأنه ينعكس. وقد يكون هذا الإشكال تارة بحسب اشتراك خاص بالمفرد الداخل في جملة القول، وقد يكون بحسب الاشتراك الواقع

في تركيب القول، وكلاهما غير جيد. وكيف والخاصة التي كلامنا فيها يراد بها التعريف، واللفظ المشترك في فردانيته أو تركيبه الغير الموقوف على المراد منه يزيد الأمر إشكالا. وأما المثبت، فإذا كان قد وفى إلى ما يجب توفيته عبارة لا اشتراك فيها، فقد أجاد. فإن قائلا لو قال: إن النار خاصيتها أنها جسم هي أسهل الأجسام حركة مكانية إلى فوق، ثم كان الجسم مفهوم المعنى، وكذلك الأسهل، وكذلك الحركة المكانية، وكذلك إلى فوق، فقد أجاد وأحسن من جهة العبارة.

وموضع آخر الاعتبار فيه من جهة المخصوص، إذا كان اسمه مشتركا، ثم لا يدل على أن الخاصة لأي معانيه أوردت، فإن الرداءة تكون بحالها، وتجري مجرى الموضع الأول.

ومن المواضع المتعلقة بالجودة والرداءة أن يكون في القول تكرار، كمن قال: إن خاصة النار أنها جسم ألطف الأجسام، أو قال: خاصة الأرض أنها جوهر من الأجسام ينتقل بالطبع إلى أسفل. فالمثال الأول قد صرح فيه بالتكرار؛ وذلك أنه حين قال: ألطف الأجسام، فقد قال: إنه جسم، لأن ألطف الأجسام لا يكون إلا جسما. فقوله: "جسم ألطف الأجسام"، فيه تكرار بالفعل. والمثال الثاني فيه تكرار بالقوة: لأن الجوهر مضمن في الجسم الذي أخذه فيه. ولو قال في المثال الأول: جسم ألطف ما يكون، بدل أن قال: ألطف الأجسام، لكان ذلك في المشهور كافيا له في غرضه؛ لست أقول في إعطائه الخاصة، فإنه إذا قيل: جسم ألطف ما يكون علم أنه ألطف ما يكون من الأجسام. وإن قال: ألطف الأجسام، علم أنه جسم ألطف الأجسام، فكان في تكريره قائلا ما لا إليه. ثم من المشهور أن التلفظ بما لا حاجة إليه هذر، وأنه ليس بجيد. وأما الحق، فإن ذلك إنما يكون إذا كان معناه غير محتاج إليه؛ وأما إذا كان معناه محتاجا إليه فالتلفظ بذلك في جملة القول محاكاة ومجاراة للمعنى من حيث العبارة، وإن كان فيه تكرار. وليس إذا كان اللفظ يدل على الباقي دلالة المعنى لا دلالة اللفظ تكون العبارة تامة في إسقاط المستغنى عنه استغناء بحسب العادة والاختصار، لا بحسب الواجب. وهذا بيّن قد علمته فيما سلف.

ويشبه أن يكون المثال المشترك للمشهور وللحق في هذا أن لو قيل: النار جسم ما من الأجسام هو ألطفها، فإن قوله: "من الأجسام" هذر وتكرير، ومستغنى عنه

من كل وجه، فإن قوله: "جسم ما" هو أنه من الأجسام. وأما المثال الثاني فإنه جدلي وتعليمي معا، وذلك أنه إذا قال: جوهر من الأجسام، فكأنه قال: جوهر ما من الجواهر، إذ الأجسام إذا حدثت كانت جواهر. وكما أنه إذا قال: جسم ما من أجسام كذا، كان تكريرا بالفعل، كذلك قوله: جوهر ما من الأجسام. والأجسام ماهياتها وحدودها تتم بأنها جواهر، فيكون كأنه قال: "جوهر ما في الجواهر"، فيكون كرره بالقوة وأما المصحح إذا قال: إن الإنسان حيوان قابل للعلم فقد قال شيئا لا تكرار فيه بوجه لا بقوة ولا فعل؛ فقد علمت أن الحيوان غير مضمن في قابل العلم، وأنت تكون قابل العلم غير مضمن في الحيوان أعلم، بعد أن نتذكر ما قيل في المضمن واللازم وقابل العلم خاصة؛ فيكون الحيوان مع قابل العلم بالحقيقة رسما. أما أنه خاصة وليس بفصل فستبين من تذكرك ما قلنا حيث فرقنا بين الخاصة والفصل، فإن كونه قابلاً للعلم بعض الاستعدادات الذي هو عليه من حيث هو ناطق، أي ذو نفس ناطقة. فمن أحواله ولواحقه إذا حصل إنسانا بالنفس الناطقة أن يكون قابلا للعلم في طبيعته، كما لأمور أخرى وللجهل المضاد للعلم أيضاً.

وأيضاً، فإنه يجب أن تكون الخاصة مميزة كالفصل، فإن كانت مشتركة فما فعل شيء؛ كمن قال: إن خاصة العلم أنه أمر ثابت واحد، أو هو رأي لا يزول؛ ثم الأمر الثابت الواحد قد يقال لغير العلم. فأما القائل للحيوان إنه شيء ذو نفس، فلم يأت بمشترك إن لم يعن بالنفس المعنى الذي لا يشترك فيه النبات، بل أخص من ذلك.

وأيضاً، فينبغي أن تورد الخاصة على أنها خاصة واحدة، فإن أورد فصل على ذلك فقد أوردت خاصتان على أنها خاصة واحدة؛ كمن قال: إن النار ألطف الأجسام وأخفها. فإنه كما أن من يحد حدا واحدا، إنما يحاول أن يعرف ذات الشيء تعريفا واحدا، كذلك الذي يرسم رسما واحدا إنما يحاول أن يدل على ذات الشيء بعلامته دلالة واحدة؛ فإذا دل مرة ثم أتى بما يدل مرة أخرى، فهو مبتدئ تعريفا آخر. وعنده أنه يعرف تعريفا واحدا؛ وهذا في الجدل. وأما في التعليم فلا بأس به، وإن كان في حكم تعريفات متوالية. وأما في الحد فلا يمكن في التعليم أن يكون فوق واحد، كما علمت.

وموضع آخر أن يكون معطي الخاصة قد جعل موضوعات المخصوص خاصة للمخصوص؛ كمن يقول إن الحيوان هو الذي نوعه الإنسان؛ وهذا قبيح: فإن الإنسان إذ هو نوع من الحيوان فإنما يعرف بعد الحيوان، فكيف يعرف به الحيوان. وكذلك إذا أخذ شيئا ليس أعرف من الشيء لأنه مقابل له، أو هو معه في الوجود؛ وأعني بالمقابل المقابل بالمضادة أو التضايف. وأما الملكة والعدم والمتناقضات[1]،

(١) المتناقضان في الممكن، إن كانا يقتسمان الصدق والكذب على التحصيل في أنفسهما، لزم أن يوجد ضرورة ذلك الذي منها صادق في نفسه على التحصيل، وألا يوجد الآخر ضرورة، إذ كان في نفسه كاذبا على التحصيل، فلا يكون شيء من الأشياء في نفسه وبطبيعته ممكنا، فترتفع الأشياء الإرادية، والاختيار، والأفعال الكائنة عن الروية، وأخذ الأهبة في استعجال خير ينتظر ودفع شر يتوقع، وترتفع أيضا المواتاة التي في الأمور والصناعية لأن يكون الشيء بحال وألا يكون، مثل تأتي الشمع لأن يلين. فإن هذا التأتي في الشمع من نفس فطرته وطبعه لا في وقت من المستقبل دون وقت، بل بالإضافة إلى جميع الأوقات في المستقبل. وكذلك تأتي كل ذي صناعة لأن يفعل فعل تلك الصناعة ليس بالإضافة في المستقبل إلى وقت دون وقت، بل في كل وقت، مثل البناء والنجار والحائك والطبيب والفلاح وغيرهم. فإن صدق المتناقضات في الممكن على التحصيل، وكذبا على التحصيل، ارتفعت أيضا استعدادات الصنائع للأفعال الكائنة عنها، واستعدادات موضوعاتها لأن تقبل ما تفيها الصنائع، وترتفع أيضا استعدادات الأمور الطبيعية للشيء وضده، وأن لا يكون شيء أصلا قابلا لأي الضدين اتفق، وتكون الأشياء في وقت ما متعاصية ممتنعة على الله جل ثناؤه حتى لا يمكنه أن يغيرها من لا وجود إلى وجود، ومن وجود إلى وجود، في كل وقت، ولا في أي وقت أراد ذلك إن كان طباعها تجري عندهم مجرى ما تكون أوقات لا وجوده محدودة، حتى لا يتأخر بنفس طبيعته وجوده عن الوقت الذي فيه وجد، ويمتنع بطبيعته قبل ذلك من الوجود، على مثال ما يقال في الكسوفات. وهذه الأشياء كلها محالة وغير ممكنة وشنعة.

فإذاً المتناقضات في التي هي ممكنة في طبيعتها إنما تقتسم الصدق والكذب لا على التحصيل في أنفسها.

والضروري يقال باشتراك الاسم على ثلاثة أنحاء، أحدها: الموجود الدائم الوجود الذي لم يزل ولا يزال، والثاني: الموجود في الموضوع ما دام موضوعه موجودا، مثل الزرقة في العين والفطوسة في الأنف؛ والثالث: الموجود في موضوع والمركوز في موضوع ما دام هو =

فالملكة أعرف، والإيجاب أعرف وأما المتضايفات فإنها معا في المعرفة ليس بعضها أقدم، فليس بعضها يعرف ببعض، بل مع بعض. والأمور التي ليست متقابلة بالتضاد وهي معا، فهي إما متضايفات، وإما أمور كالأنواع التي تحت جنس واحد. وهذه لا يتقدم بعضها بعضا في المعرفة بوجه، فلا يجوز أن يؤخذ بعضها في تعريف البعض؛ وهذا موضع علمي. فاعلم من هذا أن الرجل المستعمل للنوع في حد الجنس - على أن ذلك النوع هو النوع المضايف للجنس - مسيء، فإن الجنس إما مع النوع معا في المعرفة، وإما أقدم من النوع.

وموضع آخر أن تجعل الخاصة ما لا يلزم دائما، كمن يجعل خاصة الإنسان أنه كاتب، فلا يكون دل على كل إنسان. وموضع يليق به، وهو أن يكون دائما إنما يريد أن يوفى خاصة شيء هو له في زمان ما، كزيد في هذه الساعة عندما يميزه عن عمرو بأنه جالس وعمرو قاعد، ثم لا يدل على أنه إنما يعرف زيدا تعريفا في هذا الزمان بل بأخذه مطلقا، فيكون لم يعرف زيدا مطلقا، إذ لم يعرفه وهو في زمان آخر مشارك لعمرو في القعود، ولا عرفه في تخصيص حال، إذ لم يشر إليها.

وقريب من ذلك أن تكون الخاصة أعطيت بالقياس إلى الحس، وذلك الحس لا تدوم نسبته من الشيء؛ مثل من قال في الشمس إنها الكوكب الذي هو أضوأ الكواكب يكون متحركا فوق الأرض، فتكون هذه الخاصة للشمس عندما تحس فوق الأرض. وأما إذا غابت فلا تكون متميزة بهذه الخاصة عن سائر الكواكب. فإن لسامع هذه الخاصة أن لا يسلم أن حالها هناك هذه الحال، إلا أن ينظر نظرا آخر، فيعلم أن الحكم غير متغير، فلا تكون معرفته حاصلة من جهة قائل الخاصة بل من جهة أخرى، وتكون جهة تعريف قائل الخاصة قاصرة. فأما إن قال قائل: إن السطح هو الملون أولا فيكون قد وفى جيدا، لأنه كذلك هو، أحس أو لم يحس. وأيضاً، إن أخذ الحد على أنه رسم فقد كذب، ولم يحسن.

=

موجودا، أي ما دام زيد قاعداً. وكذلك زيد الموجود ما دام موجوداً. والاضطراري الحقيقي هو الأول.

وموضع آخر، وهو أنه يجب أن يكون المعطي للرسم والخاصة لم يغفل الجنس؛ فإن المتمم لجودة الرسم أن يكون دل فيه على الجنس؛ تعلم ذلك من وجهين: وجه سهل، ووجه حقيقي فيه أدنى صعوبة. أما الوجه السهل فلأنه لما كان التعريف المقول يكون على ثلاثة أنحاء: تعريف حدي من جنس وفصول، وتعريف من جنس وخاصة، وتعريف من أعراض وخواص؛ وكان التعريف من جنس وعرض خاصي بالنوع ليس بحد، وكل تعريف بقول مساو فهو إما حد وإما رسم وإما خاصة، لكن هذا ليس بحد، فهو إذن تعريف رسمي خاصي، لكنه أدل كثيرا على الذات من الذي ليس فيه جنس. فإذن أخذ الجنس في الرسم لا يجعل الرسم غير رسم، ويجعله أدل وأشد تعريفا، والأدل أفضل، فإذن أخذه أفضل، فتركه أنقص؛ وخصوصا أنك إذا ميزت، فيجب أن تدل على الأمر الذي يقع له التمييز بما ميزت، وهو الجنس.

وأما من الجهة الحقيقية، فلأن إعطاء الخاصة وحدها إذا لم يقترن به جنس معلوم، لم يكن تمييز ألبتة؛ مثاله، إذا قلت ضحاك، أي شيء ذو استعداد للضحك، لم يكن نفس علمك بهذا يوجب أن يكون هذا الشيء حيوانا أو إنسانا، بل جوزت أن يكون من أمور أخرى، اللهم إلا أن يكون عندك علم آخر تعلم به، أو ظن تظن به أنه لا يجوز أن يكون الشيء ذو الضحك إلا حيوانا. وهذا شيء قد عرفناك مثله في الفصل. فإذا كان نفس تصورك الضحاك ما لم يقترن به علم آخر لا يمتنع أن يكون الضحاك واقعا في غير الحيوان، فيكون حينئذ غير دال على الإنسان. فإن علمت علما آخر يمنع هذا، فيكون ليس نفس التعريف هو قول القائل إنه ضحاك؛ إذ هذا وحده لم يعرفك، بل هذا وشيء آخر عندك، عرّفاك أن المشار إليه هو الإنسان. والرسم والخاصة هي التي لذاتها تعرف الشيء، أو بنفسها. وما لم يكن كذلك لم يكن رسما فاضلا، وإن كان رسما ما. فإذن لا بد في الخاصة والرسم من إدخال الجنس، فإنه إما أن يدخله الراسم مصرحا، وإما أن تدخله أنت بعلم عندك فتضيفه إلى مفهوم قول الراسم، فيكون المفهوم عندك الجنس والخاصة معا. فإذا أريد أن يكون اللفظ مساويا للمعرف عندك، يجب أن تدل فيه على الجنس؛ فإن لم تدل فيه على الجنس، فاللفظ غير مطابق لجميع المعنى المعرف. لكن الحد والرسم

يجب أن يكون اللفظ فيهما مطابقا للمعنى الذي يراد من غير نقص، فإن نقص فذلك إخراج لما من حقه أن يكون مقولا. فإن لم يقل ترك اختصارا، كما تضمر المقدمات الكبرى في القياس.

الفصل الثاني

فصل (ب) يشتمل على مواضع في أن الخاصة أعطيت أو لم تعط

ويلي هذه المواضع لا تتعلق بالإجادة والرداءة، بل بأنه هل الخاصة في نفسها خاصة أو ليست. فمن هذه المواضيع أن لا يكون حمل الخاصة صادقا على واحد ألبتة، أو لا يكون صادقا على واحد بعينه، فلا يكون ما فرض خاصة بخاصة. مثل أن يقول قائل: إن خاصة الموصوفين بأنهم علماء أنهم لا يغلطون ألبتة، ثم وجد أن المهندس - مع أنه عالم - قد يكون غالطا إذا غلط عليه في ترتيب الشكل؛ كما عرض لأبقراط صاحب الشكل الهلالي. فإذن ليس خاصية العالم أن لا يخطئ. وهذا المثال صحيح. وليس ما اعترض به عليه شيء، حين ظن أن فيه تجوزا، إذ من الباطل أن يكون المهندس يخطئ، فإنه إن أخطأ لم يكن مخطئا، من حيث هو مهندس. وليس الأمر على ما قالوا، فإن قولهم: إن المهندس لا يخطئ من حيث هو مهندس، لا يقابل قوله: إن المهندس يخطئ، ولا يكذبه بل يكذب شيئا آخر، وهو أن المهندس يخطئ من حيث هو مهندس. ولا سواء قولنا المهندس يخطئ، وقولنا المهندس يخطئ من حيث هو مهندس. فإذن ليس يصدق على كل مهندس أنه لا يخطئ، إلا أن يقال فيما هو فيه مهندس، أو من حيث هو مهندس. وقد علمت - فيما سلف - أن معنى قولنا: كل مهندس وما يجري مجراه، كيف هو، والمراد فيه هو.

وموضع آخر أن يكون القول أعم من اسم المخصوص، كمن قال: إن خاصة الإنسان أنه حيوان قابل للعلم، ثم يجعل الملك كذلك.

وموضع آخر، أن يجعل المخصوص خاصة للخاصة، والمخصوص هو الأمر الذي هو النوع اللازم له الخاصة. فهو في طباعه أن يكون موضوعا لا محمولا، مثل من قال: إن خاصة ألطف الأجسام أن تكون نارا، وليس الأمر كذلك، بل إن كان ولا بد فإن خاصة النار هي أن تكون ألطف الأجسام. وقيل في التعليم الأول: الموضوع الواحد له خواص كثيرة، كل واحد منها غير الآخر. فلو كان الموضوع خاصة لها، لكان خاصة الأمور كثيرة متباينة الحدود، فما كان خاصة. وهذا كلام في غاية الجودة.

وموضع آخر، أن يكون أخذ الفصل على أنه خاصة.

وموضوع آخر للمبطل، وهو أن تكون الخاصة توجد قبل وجود المخصوص لا دائما معها فقط؛ كالمشي في السوق، فإنه لا يمكن أن يجعل خاصة زيد، فقد يوجد قبل زيد وبعده.

وموضع آخر للمبطل، وذلك إذا كان الشيء خاصة لاسم، وليس خاصة لمرادفه، كمن يجعل الخير خاصة للمطلوب، ولا يجعله للمؤثر. وكذلك إن الشيء خاصة لموصوف بشيء وليس خاصة شيء، يكون ذلك الموصوف موصوفا بهما معا؛ كالموصوف بأنه ضحاك، فإنه بعينه الموصوف بأنه مستحى؛ فإذا كان الفحش موصوفا بأنه خاصة الموصوف بأنه ضحاك، ثم لم تكن خاصة الموصوف بأنه المستحى، كانت الخاصة ليست بخاصة.

ولا تُدْخِلْ في واحد من الاعتبارين لفظة: "من حيث"، فلا تأخذ الموصوف بأنه ضحاك من حيث هو ضحاك، ولا الموصوف بالمستحى من حيث هو مستحى، بل خذهما مطلقا من غير اعتبار "من حيث"؛ فقد علمت الفرق بين المطلق وبين المقول فيه "من حيث". وهذا الموضوع نافع في الإثبات والإبطال المطلقين.

والقائل أن يقول: قد جعلت الشيء ها هنا خاصة لمعنيين متباينين، ومنعت ذلك من قبل.

فنقول: احفظ قولنا الموصوف بأنه الضحاك، والموصوف بأنه المستحى، فالإشارة مستحى، فالإشارة فيه إلى موضع واحد. واعلم أنا نشير بالمثال الذي

أوردناه إلى أن الموصوف بخاصية الاستحياء لا يكون موصوفا أيضا بخاصية الفحش، حتى يكون الفحش يلزمه ويساويه.

وموضوع آخر، أن يكون للخاصة مقابل، وهما من الأعراض الذاتية للجنس الذي أعطيناه الخاصة لنوعه، ثم لا يوجد المقابل خاصة لسائر الأنواع بالقياس إلى هذا النوع، مثلا أن كل واحد من الإنسان والفرس واحد بالنوع تحت الحيوان، والحركة بالإرادة مقابلة للسكون بالإرادة، وكلاهما من الأعراض الذاتية للحيوان، ينقسم بهما الحيوان، على ما علمت في كتاب البرهان. فإن جعل خاصة الإنسان أنه المتحرك بذاته بالإرادة، فيجب أن تكون خاصة الفرس بالقياس إلى الإنسان أنه الساكن بذاته من تلقاء نفسه، لكنه ليس ذلك. فليست الخاصة خاصة.

وموضوع آخر، لا يبعد أن يغالط به المشاغبون، مثل أنه إذا كان لموضوع ما خاصة، ثم كان لذلك الموضوع خواص أخرى ومحمولات أخرى لا توجد لغيره؛ فإن تلك الخاصة قد يمكن أن تجعل ليس لذلك الموضوع وحده، بل لذلك الموضوع مع محمولاته الأخرى. فإنه إن كان خاصة الإنسان الضحاك، فيكون الضحاك خاصة لأشياء كثيرة، مثل أنه خاصة للإنسان الخجل، وللإنسان المستحى، وللإنسان القابل للعلم. بل قد يؤخذ محموله على الإنسان الأبيض فتعرض من ذلك وجوه من المغالطة: منها أن يكون الضحاك خاصة للإنسان، وأيضا لما هو في المعنى غير الإنسان؛ فإن الإنسان مع الخجل بالطبع غير الإنسان وحده. وأيضا سيكون الضحاك خاصة لقابل العلم أيضا، والذي من شأنه أن يستحي، فتكون الخاصة غير الخاصة.

ووجه آخر، مثلا أنك تعلم أن الإنسان الأبيض أخص من الإنسان؛ فإن رُوّجَ أن الضحاك خاصة للإنسان الأبيض بسبب أنه خاصته للإنسان، فقيل: والإنسان الأبيض إنسان، والإنسان خاصته أنه ضحاك، فالإنسان الأبيض خاصته أنه ضحاك، عرض من ذلك أن يكون الإنسان الأسود ليس ضحاك، أو عرض أن تكون الخاصة ليست بخاصة.

وقد يمكن أن تعرض وجوه أخرى غير ذلك؛ فأما الوجه الأول فيكفي الخطب فيه أن تعلم أن قولنا الضحاك خاصة للإنسان، معناه أنه خاصة لما يوصف بالإنسان،

وما يوصف بالإنسان هو الإنسان لا غير، موضوعا له؛ على ما علمته في غير هذا الموضع. وإذا قلنا: إن الضحاك خاصة لقابل العلم، كان معناه أن الضحاك خاصة لما يوصف بأنه قابل العلم، وليس إلا الإنسان. فقد علمت فيما سلف أن الموصوف بالإنسان هو ذات الإنسان، لكن الموصوف بالأبيض هو شيء غير الأبيض، وهو إنسان ما، أو ثلج ما. وإن كان أبيض ما موصوفا بأنه أبيض مطلق، ليكن مع ذات آخر قد يكون موصوفا به شيء غيره من حيث إنه أبيض. وإنسان ما لا يكون موصوفا به شيء غيره من حيث هو إنسان، فيكون الأبيض له موصوف هو شيء آخر. وليس كذلك الإنسان. فإذا عنى بقولنا: "المستحى" الموصوف بالمستحى على الوجه الذي قلنا، لم تكن الخاصة لشيء آخر غير الإنسان. وأما إن أخذ المستحى، من حيث هو مستحى، فليس الضحاك خاصة له، فإن المستحى، من حيث هو مستحى، لا يقال عليه الضحاك. فإن المستحى، من حيث هو مستحى، ليس إلا المستحى. وأما الضحاك فشيء آخر، وعلى ما علمت هذا في مواضع أخرى.

فإذا تأمل المتأمل، فميز بين الملكة والحال، وبين ما له الملكة والحال، وعرف الأصل الذي قلنا، تميزت له الخاصة التي تكون لشيء في نفسه، والتي تكون بالعرض وبسبب شيء آخر، إذ تكون الخاصة مثلا الملكة فتوجد لذي الملكة. إذ كان ما يخص الملكة قد يوجد أيضاً لذي الملكة، وذلك إما خاصته ملكة تحمل على ذي الملكة بالاشتقاق، وإما خاصته ملكة تحمل على ذي الملكة بغير اشتقاق. أما الذي بالاشتقاق فمثل العلم، فإن خاصة العلم تشتق منها خاصة محمولة على العالم، ولا تكون هي نفسها خاصة للعالم. وأما الذي بغير اشتقاق فمثل الضحاك، فإن خاصة الضحاك، من حيث هو ضحاك، قد توجد محمولة على الإنسان. وكذلك فإن الذي لذي الملكة قد يعرض أن يحمل على الملكة، مثل أن الضحاك، وهي خاصة الإنسان، فإنه قد توجد محمولة على المستحى، فيعرض من هذا أن يشكل الأمر.

أما في المثال الأول فيغالط ويجعل خاصة الملكة التي لا تحمل بالاشتقاق خاصة لذي الملكة، فيجعل خاصة العلم خاصة العالم، فيكون العالم أيضاً لا يزول التصديق به، كما أن العلم لا يزول التصديق به.

وأما في المثال الثاني فيجعل الخاصة خاصة لأشياء كثيرة مختلفة. فإذا راعى المراعى فميز بين الشيء الذي له الخاصة وبين ما يقارنه، إما مقارنة ملكة لذي الملكة، أو مقارنة ذي الملكة للملكة، تحصل له الخاصة التي تكون للشيء بذاته وأولا، والتي تكون على طريق العرض أو الغلط. وأما الوجه الذي ذكر أولا بعد هذا الوجه، فمعرفتك بالقياس وشروطه تخصك عن الغلط فيه.

وموضع ينفع في القسم الأول، وهو أن يراعى التصريف، فيؤخذ العلم وخاصته، ويؤخذ المشتق له الاسم من العلم وهو العالم، فيؤخذ من خاصة ملكة خاصة له بالاشتقاق. فإذا كان خاصة العلم أنه ما لا يزول التصديق به، لم يجعل ذلك خاصة العالم بل جعل خاصة العالم أنه الإنسان الذي له تصديق لا يزول. وإذا كان خاصة العالم أنه الذي لا يزول تصديقه لما صدق به وقاله، فيجب أن لا نجعل هذا خاصة العلم، بل نجعل خاصة العلم: أنه ملكة تصديقية لا يزول التصديق بها من العقد والقول. وذلك لأنه لما كان بين العلم وبين العالم معاندة ومقابلة ما، فلا يجب أن يؤخذا كشيء واحد، بل يجب أن يراعى التقابل أيضاً بين خواصهما، كما يراعى فيهما.

وموضع آخر، أن تكون الخاصة خاصة بشرط الطبع، فتؤخذ مطلقا، فيكون ذلك باطلا. مثاله، أن يقال: إن خاصة الإنسان بالقياس إلى الفرس أنه ذو رجلين، فإن هذا ما لم يقترن به أن يقال: "بالطبع" لم يكن حقا. فليس كل إنسان ذا رجلين في الوجود. وأما إذا قيل هو كذلك في طبعه، أي هو كذلك في صورته الإنسانية، حتى إذا صادفت وقت تكونه مادة وافرة، ولم تقع آفة في تلك المادة، أو لم يعرض عارض من خارج، كان ذا رجلين؛ كانت الخاصة كاملة.

وموضع آخر أن يميز في الخواص ما يكون الشيء ولا، ولشيء آخر بعده، فإذا لم يميز ذلك لم تكن الخاصة خاصة؛ مثل من يقول إن خاصة السطح التلون، ولم يقل التلون أولا، فإذا لم يقل ذلك فنجد الجسم يشارك السطح فيه، فلا يكون ذلك خاصة السطح. ولو قال ذلك لتحصلت الخاصة بواجبها.

بل يجب أن تعلم أن المحمولات تختلف بوجوه حملها اختلافا ظاهرا بشرائط تلحقها، فيجب أن تراعى في الخاصة تلك الجهات، لتعلم أنها كيف توضع خاصة.

فمن الأشياء ما لا يكون وجوده للشيء لا محالة حقا، ويكون كونه في الطبع حقا، كذي الرجلين للإنسان؛ ومنها ما لا يكون وجوده له محالة حقا، ولكن يكون كونه من شأنه أن يعرض له في الندرة حقا، ويكون خاصا بالشيء، كذي أربع أصابع للإنسان.

ومنه ما تكون نسبته إلى الصورة، كقولهم: إن النار ألطف الأجسام أجزاء، وذلك في القوام.

ومنه ما تكون نسبته إلى الجملة على الإطلاق، كقولهم: إن الحيوان يحس ويتحرك، أي في طباعه أن يحس ويتحرك.

ومنه ما تكون نسبته إلى الكل ليس على الإطلاق، ولا للصورة كما هي، بل لأنه لجزء منها، كما ينسب الفهم إلى النفس، وهي صورة ما، وليس ينسب إليها كيف كان، بل هو لجزء منها بالحقيقة وهو الجزء الفكري.

ومنه ما لا يكون للشيء في الطبع ألبتة ولا على الإطلاق، بل يكون له بالقُنية والتعلم وغير ذلك، كالعلم للإنسان.

ومنه ما يكون له بالشركة، ومثاله من جهة معنى أعم؛ كما يقال للإنسان إنه حاس أرحى، فذلك له من حيث هو حيوان، ويشاركه فيه غيره. فإن كان خاصة ما مثل هذا، فيكون خاصته بالقياس لا على الإطلاق. فيجب أن يوضع في الخاصة أنها بالطبع، أو في الندرة، أو للصورة، أو على الإطلاق أولى، أو الجزء من الصورة مقتنى ليس في الطبع، أو بقياس كل شيء، أو بقياس شيء.

وكذلك يراعى ما يقع فيه الاختلاف من جهة الأكثر والأقل، مثل الشيء الذي إذا كان مثلا في الغاية ظن شيء، وإذا لم يكن في الغاية ظن خاصة لمعنى أعم، مثل قولهم: إن النار هو الجسم العالي والطافي جدا؛ فإن الهواء أيضاً طاف، ويعمهما الحار، فيكون الطافي مطلقا يخص الحار، ويوهم أن الطافي جدا يخص النار.

وربما كان التفاضل ليس يقع بحسب الجنس، بل بحسب النوع، مثل النيران فإنها تختلف باللطافة؛ فليست الشعلة الصافية المصباحية أو البرقية، مثل الشعلة الالتهابية أو الجمرة؛ وكلها نيران. فحينئذ إذا قيل إن النار هو الجسم اللطيف جدا، لم يعم النوع، ووقع الغلط. ولذلك لا تكون الخاصة المأخوذة على أنها مطلقة مثل

الخفيف، وهي بعينها الخاصة المقيدة بالإفراط، كقولك: خفيف جدا، فلا يكون الخفيف خاصة للنار وحدها، ولا الخفيف جدا، فإن الخفيف جدا لا يكون مقولة على كل نار، فإن الصغيرة ليست خفيفة جدا عند الكبيرة، ولا اللهيب عند البرق.

وموضع آخر، أن تجعل الشيء خاصة لنفسه، وذلك على وجهين: إما أن تأتي باسم مرادف، كمن يقول: إن الإنسانية خاصة البشرية، والجميل خاصة اللائق، أو تأتي بالحد فيكون الحد قد جعله خاصة المحدود. ومعنى الحد هو معنى المحدود نفسه. ومعنى الخاصة شيء من بعد معنى المخصوص بل يجب أن تأخذ الخاصة ما هو غير المخصوص في طبيعته، وترجع عليه بالتكافؤ؛ مثل الجسم ذي النفس لو كان معناه غير الحيوان، وكان منعكسا عليه، لكان خاصة.

وموضع آخر، فيما يكون له أجزاء متشابهة، كماء البحر من حيث هو ماء البحر؛ والهواء من حيث هو هواء؛ ثم لا يكون أتى بخاصية يشترك فيها الكل والجزء، بل يكون ذلك إما للأكثر، كمن يقول: ماء البحر خاصيته أنه مالح، أو أن أكثره مالح. أو يكون من جهة جزئه، كمن يقول: إن الهواء هو المستنشق؛ ثم ليس ماء البحر مالحا، ولا كل ماء البحر أكثره مالح؛ وكله ماء بحر. والهواء أيضاً ليس كله مستنشقا وكله هواء، كما جزؤه هواء. بل يجب أن يكون كما يقول معطي الخاصة للأرض: إن الأرض ثقيلة بالطبع؛ فنجد الكل، وكل جزء، بهذه الصفة.

الفصل الثالث

فصل (ج) في استعمال المواضع المشتركة في الخاصة

ومواضع أخرى من الأصول المشتركة، أنه إذا لم يكن الضد خاصة الضد، لم يكن الضد الآخر خاصة الضد الآخر. فإنه إذا لم تكن خاصة العدل أنه أفضل شيء، لم تكن خاصة الجور أنه أخس شيء. ويصلح هذا أيضاً للإثبات. وقد علمت أن هذا مشهور، وأنه لا يمتنع أن يكون أحد الضدين خاصا بضد، ثم يكون الضد الآخر موجودا لضده ولأمور أخرى.

وأيضا، موضع من المتضايفات، مثل أنه إذا لم يكن الفاضل خاصة الضعف، فليس المفضول خاصة النصف؛ وهو للإثبات والإبطال.

وموضع من العدم والملكة، أنه إذا لم يكن عدم الحس خاصة للصمم، لم يكن وجود الحس خاصة للسمع؛ ويصلح للأمرين. وكذلك المشتق اسمه من الأمرين، مثل أن يعدم الحس ويصم، وإن يجد الحس ويسمع.

وكذلك من المتناقضات من جهة أنه إن كان المحمول خاصة، فمقابلة بالنقيض ليست خاصة؛ وهذا للإبطال.

وكذلك من جهة المعادلة أيضاً، أنه إن كان أن نتخيل خاصة أن نحس، فأن لا نتخيل خاصة أن لا نحس؛ وهذا للإبطال والإثبات.

والثالث أنه إن كان الشيء خاصة للشيء، فلا يكون خاصة لمقابله بالنقيض؛ وليس يصلح للإثبات إلا على سبيل المغالطة.

وموضع آخر على سبيل تعادل القسمة من جنس واحد. مثل أنه إذا كان معقول ومحسوس، وغير مائت ومائت، ثم لم يكن الحيوان المحسوس خاصة للمائتات، لم يكن الحيوان المعقول خاصة لما لا يموت، كالملائكة؛ وإن كان المحسوس خاصة للمائتات كان المعقول خاصة للملائكة.

والمصحح يعتبر أيضاً ذلك، أنه إذا كان شيئان يشتركان في معنى عام، وكان وجودهما في شيئين ومعنيين، كل واحد منهما في واحد فقط، وكان واحد منهما يتخصص عمومه بكونه لأحد الأمرين، ويكون ذلك خاصة له، فالآخر خاصته أنه للأمر الآخر؛ مثل الفهم والعفة، فإنهما فضيلتان ووجودهما في قوتين للنفس، أعني الفكرية والشهوانية. ثم كان الفهم فضيلة للجزء الفكري، وكان ذلك خاصة للفهم، فيجب أن تكون خاصة العفة أنها فضيلة للجزء الشهواني. وهذا أيضاً علمي.

وموضع من التصاريف، أنه إذا كان المصروف ليس خاصة للمصروف، فليس التصريف خاصة للتصريف، وبالعكس. وهو موضع جدلي للإثبات والإبطال، وتؤكده أمثلة، مثل أنه إن لم تكن خاصة ما هو على طريق العدل أن يكون على طريق الجميل، لم تكن خاصة العدالة الجمال. وإن كان خاصة الإنسان أنه مشاء ذو رجلين، كانت خاصة ما يجري الإنسانية أنه يجري على طريق مشي ذي رجلين.

وكذلك يعتبر جانب سلب التصريف منه سلب المصروف، مثل ما ليس على طريق العدل، وما ليس على طريق الجميل، وغير العدل وغير الجميل. وكذلك العدم والملكة، والمضاف، والضد.

وفي موضع التصاريف والنظائر نظر علمي، وهو أنه ليس يجب إذا كان المشتق خاصة المشتق، أن يكون المصدر خاصة المصدر؛ بل ربما لم يكن المصدر محمولا على المصدر. مثاله: ليس إذا كان الضاحك خاصة الناطق يكون الضحك خاصة الناطق خاصة النطق، لكان حينئذ يكون الضحاك خاصة لا محالة. ومع ذلك فحيث لا يحمل المصدر على المصدر تكون المقارنة خاصة؛ مثل أن خاصة النطق الإنساني أن يقارنها الضحك.

وموضع آخر من النسبة، وهو أنه إذا كان نسبة شيء إلى آخر، كنسبة ثالث إلى رابع، والثاني خاصة أو ليست بخاصة، فالرابع خاصة أو ليست بخاصة. مثاله: أن المرتاض نسبته إلى الخصب نسبة الطبيب إلى الصحة، فإن كان خاصة المرتاض أن يكون مفيدا للخصب، فخاصة الطبيب أن يكون مفيدا للصحة، وبالعكس. وهذا الموضع ليس بعلمي، وإنما كان يصير علميا لو كان صار علميا بشرط، وذلك الشرط غير مفيد؛ فإنه إذا كانت النسبة مثلا ها هنا في أنه يفيد فقط لا في أن كونه مفيدا مساو له، لم يجب لأنه مفيد والأول مفيد أن يكون كونه يفيد ما يفيده مساويا له؛ وإن كان الأول كونه يفيد ما يفيده مساويا له. وأما إذا كان تقدم فعلم أن كون كل واحد منهما يفيد ما يفيده مساو له للإثبات، أو غير مساو له للإبطال، فليس يحتاج في إثبات أنه ليست بخاصة إلى اعتبار المناسبة ومثال هذا أنه يمكن أن يكون الطبيب وحده مفيدا للصحة، ويكون المرتاض وغير المرتاض معا يفيد أن الخصب. فيشترك الطبيب والمرتاض في أنهما مفيدان للخصب والصحة. ثم تكون إفادة الصحة حينئذ بالطبيب، ولا تكون إفادة الخصب خاصة بالمرتاض، فإن كان علم من قبل النسبة في كل واحد منهما يوجب مساواة، حتى علم أنهما يشتركان في إفادة أمر مساو، فبين أن استعمال المناسبة في إثبات الخاصة غير مجد ألبتة، اللهم إلا أن يكون أمر آخر؛ وهو أن يكون قياس يوجب أنه يجب أن تكون حال المرتاض من الخصب من كل وجه كحال الطبيب من الصحة، ثم يعلم أن الطبيب يخصه

إفادة الصحة، فحينئذ ننتقل من الطبيب إلى المرتاض إذا كان نسبته توجب كذا. فأما إذا اعتمد نفس المناسبة وحدها، ولم يكن على هذه الجهة لم يكن المرضع ضروريا.

وموضع آخر من نسبة الواحد إلى الاثنين وإلى الأولى، وهو أنه إذا كان حكمه عند شيئين حكما واحدا، ليس خاصة لأحدهما، فليس خاصة للآخر. وكذلك إن لم يكن خاصة للأولى لم يكن لما ليس بأولى. وأما إذا صح أنه خاصة لأحدهما؛ فقد زال أن يكون خاصة للآخر؛ لأن الخاصة لا تشاركه. بل زال أن حكمه عندهما بالسواء. وكيف وهو موجود في أحدهما دون الآخر؛ فهذا لا ينتفع به في الإثبات. وأما في السلب فلا تنتفع به أيضاً إلا في الجدل، وأما في العلوم فلا ينتفع به. أما في الجدل فإنه ربما سلم المجادلة أن نسبته إلى الأمرين واحدة، أو ربما نتج ذلك عنده مما يتسلمه. وأما في العلوم فيبعد أن يكون محمول نسبته في الوجود، وفي نفس الحق، إلى شيئين نسبة واحدة السلب؛ ثم يكون هناك موضع بحث أنه خاصة أو ليس بخاصة، وذلك لأنه إن كان مجهول الحال لم يعلم أن نسبته واحدة.

وإن كان معلوم الحال فقد علم أولا أنه ليس بخاصة حتى سلب عن كل واحد، حتى يسلب عن الاثنين، حتى علم أن حاله منهما حال واحدة في السلب.

وموضع معتبر بالكون والفساد - وأنت تعرفه - مثل أنه إذا كان خاصة الإنسان أن يكون في نفسه أمر، فخاصة تكوّن الإنسان هو أن يكون ذلك الأمر؛ وخاصة فساده أن يفسد ذلك الأمر. وهذا علمي، وهو للإثبات والسلب.

وموضع آخر للإثبات والإبطال، أنه ينبغي أن تكون الخاصة من المعاني اللاحقة للشيء من جهة نوعه، ويكون لنوعه لما هو نوعه؛ وبالجملة لماهيته ومن طريق ماهيته. وقد علمت معنى اللاحق من قبل ما هو في غير هذا الموضع؛ فإنه إن كانت المأخوذة خاصة ليست تلحقه من حيث هو هو، كما لا يلحق السكون الإنسان من حيث صورته وماهيته، بل من حيث هو جسم؛ أو كان يلحقه ولكن لا من جهة يصير بها خاصة مساوية، مثل الملاحة التي هي من اللواحق للصورة الإنسانية ولكن ليست بخاصة حقيقية فلا تكون الخاصة خاصة.

وأما إذا كانت الخاصة مثل ما للحيوان من كونه مركبا من جسم ونفس للحيوان، فذلك يلحقه لطباعة، وتنعكس عليه؛ فهذه الخاصة جيدة.

لكن لقائل أن يقول: إن كون الحيوان مركبا من جسم ونفس هو حده لا خاصته، فنقول له: إن المركب ليس من المعاني الجنسية للحيوان، بل هو من لوازم جنسه، بل جنسه الجسم، وفصله أنه ذو نفس؛ ولم يؤخذ الجسم ها هنا جنسا؛ بل أخذ الجسم كجزء من الفصل، لأنه هو الجسم المادي لا الجسم الجنسي؛ ولم يؤخذ ألبتة النفس على أنه فصل في الحد، فذلك لا يصح، بل على أنه جزء فصل منطقي. وليس أيضاً المركب من جسم جنسا بمعنى الجسم، فليس مفهوم المركب من جسم هو أنه جسم، وإن كان يلزمه لزوما من خارج، فيفهم أن المركب من جسم لا يكون إلا جسما، ولكن ذلك مفهوم لازم؛ لا مفهوم مضمن، وإن كان يلزمه لزوما. وهذه الأشياء ظاهرة لك مما سلف، وإنما نشير إشارة للتذكر.

واعلم أن كثيرا من الحدود إذا غير تغييرا يبقى معه الصدق، فإنه ينقلب خواص ورسوما.

وموضع آخر مأخوذ من الأكثر والأقل، مثل أنه لم يكن ما هو أكثر تلونا خاصة لما هو أكثر جسمية، لم يكن الأقل تلونا خاصة لما هو أقل جسمية؛ وإن كان، كان. وقد يعتبر ذلك مع الإطلاق، فإنه إن لم يكن الأكثر لونا خاصة لما هو أكثر جسمية، فليس الملون مطلقا خاصة للجسم مطلقا. وهذا موضع قد يكون حقيقيا بشرط ومشهوراً إن ترك ذلك الشرط. أما حقيقيا، فإنما يكون حقيقيا إذا كان الموضوع والمأخوذ خاصة كلاهما يقبلان الأشد والأضعف معا، فحينئذ يستمر هذا القانون، مثل السواد والجمع للبصر مثلا، فإنه لما كان السواد مطلقا يجمع البصر، فكان ذلك خاصة له وكانا يقبلان الأشد والأضعف معا، فمن البين أن ما هو أشد جمعا، وما هو أقل سوادا فهو أقل جمعا، وكل خاصة لكل، وبالعكس في جميع ذلك. وكذلك في الإبطال.

وأما إذا كان الموضوع لا يقبل الأزيد والأنقص في طباعه، فليس يجب شيء من ذلك، فإنه ليس إذا كانت النار خاصتها أن تتحرك إلى فوق، والإنسان خاصته أن يفهم بالروية، يجب أن يكون ما هو أشد حركة إلى فوق أشد نارية، أو يكون ما هو

أكثر فهما هو أشد إنسانية، وهذا قد وضع في المقدمة أن الإنسانية تقبل الأشد والأضعف. ولا يجب أن يقاس الأكثر في هذا المعنى بالأولى إلا على سبيل المشهور وذلك أنا قد نقول: إن آ أولى من ب بكذا، ولا يكون كذا موجود لأحدهما، وربما كان وجود أحدهما أو كليهما محالا. فنقول: كذا أولى بكذا لو كان. وبالجملة ليس كل ما هو أولى أن يكون لشيء من شيء آخر، يجب أن يكون له. مثال ذلك في الممتنع ما يقال من أن الخلاء أولى أن يسرع فيه المتحرك من الملاء الرقيق، وليس يجب أن يكون ذلك ممكنا في الخلاء. وكما يقولون: إن المستديرة أولى بأن تكون ضدا للمستقيمة منها للمستديرة، أو المستديرة أولى بذلك من المستقيمة بحسب اعتبارين، وليس يجب ان يكون. فلا يحسن إذن الانتقال من الأولى إلى المطلق في الحقيقة، بل ربما أقنع في بعض المواضع. وأما أن يحكم بأنه أكثر وجودا للشيء فقد حكم بأنه موجود له، اللهم إلا أن نأخذ الأكثر بمعنى الأولى باشتراك الاسم. ولسنا نذهب إلى ذلك في هذا الموضع.

وموضع آخر من الأكثر والأقل في المناسبة، والذي بمعنى الأولى وغير الأولى، وقد تدخل الكثرة في الموضوع والخاصة معا. وهو جدلي غير علمي. وهو أن يقول المبطل مثلا: لما كان الحس أولى بأن يكون خاصة للحيوان من العلم للإنسان، وليس الحس خاصة، فليس العلم أيضاً خاصة. ويقول المثبت لما كان العلم أقل استحقاقا لأن يكون خاصة للإنسان من الحس للحيوان وهو خاصة، فالحس إذن خاصة للحيوان. والسبب في كون هذا غير علمي هو أن الخواص إذا كانت خواص بالحقيقة لم تكن خاصة أولى بمخصوصها من خاصة أخرى بمخصوصها في نفسها، بل بحسب التسليم والالتزام.

وموضع آخر مجانس لذلك أن يجعل الكثرة في جانب الموضوع، والوحدة في جانب المحمول، فيقول المبطل إنه لما كان اللون أولى بأن يكون خاصة للسطح منه للجسم، فإذا لم يكن خاصة للسطح لم يكن للجسم. وأما المثبت فلا يمكنه أن يقول: وهو خاصة للجسم فهو خاصة للسطح، فإنه حينئذ يكون قد جعل الخاصة مشتركة. وهذا الموضع يحسن استعماله في العلوم. ويكون الأولى بمعنى الوجود أولا وبالذات. وأما الذي لا يمكن، فهو أن تكون بعض الخواص أولى بموضوعها

من بعضها بمواضع أخر. وأما إذا كانت الخاصة واحدة والموضوعات اثنين، فقد يصح أن تكون الخاصة أولى بأحد الموضوعين منه الآخر، وهو الذي هو موجود فيه بالذات وأولا.

وموضوع آخر بعكس ذلك، فإن الكثرة فيه في جانب الخاصة، فإنه إذا كان ما ليس أولى من آخر بأن يكون خاصة هو خاصة، فما أولى بذلك فهو خاصة، وإن كان ما هو أولى ليس بخاصة فما ليس بأولى ليس بخاصة. وهذا الموضع جدلي غير منتفع به في العلوم. وذلك لأنه إما أن يكون خاصة بحسب التسليم المشهور، وإما أن يكون بحسب التسليم الذي يوجبه الأمر في نفسه. والتسليم الذي يوجبه الأمر في نفسه، هو أن يسلم أن كذا أولى بأن يكون خاصة فلا يقع إلا أن تكون شروط الخاصة موجودة فيه أكثر. فإن كانت شروط الخاصة موجودة فيه فكيف يقال: ولكنه ليس بخاصة، فالآخر ليس بخاصة؛ أو كيف يقال: فهو إذن خاصة، فإنه قد يكون قد علم أنه خاصة حين علم أنه أولى بأن يكون خاصة بهذا المعنى، فضاعت إقامة الحجة عليه. فأما إن علم أن شروطها أكثر من شروط الآخر، فقد علم أن الآخر فاقد شرط، فلم يحتج أن يبين بعد ذلك أنه ليس بخاصة للشيء حتى يجعل الأكثر شروطا خاصة. فإنه ما لم تجتمع جميع شروط الخاصة، لم تكن ولا واحدة منهما خاصة؛ فإن إحداهما لا تكون خاصة، وقد كان سلف موضع من الناسبة المتعادلة أنه إذا كان شيئا لشيئين على وجه واحد، فاعتبر ذلك ها هنا مع موضع آخر، وهو أن يكون شيئان لشيء. وقد أعيد جميع ذلك في التعليم الأول، لأن ذلك الأول لم يشرط فيه أن يكون المحمول موجودا، إنما أخذ على أنه موجود، فيكون فيما سلف إنما يطلب كونها خاصة مضمنا فيه طلب أنها موجودة، وها هنا يكون الوجود والحمل متحققا، وكونه خاصة غير متحقق، فيطلب ذلك.

وموضع آخر، أن يجعل الخاصة أمرا قد يكون بالقوة ولا يميز بين القوة التي تعلقها بشيء آخر في ذلك الشيء الآخر أن لا توجد، فيجوز لتلك القوة أن لا توجد، فتصير القوة حينئذ لا قوة، وبين القوة التي تعلقها بشيء موجود. مثال ذلك إن قال قائل: إن الهواء هو جسم مستنشق، فإن أخذه مستنشقا بالفعل فقد كذب، وإن أخذه بالقوة ثم عدم الحيوان، استحال أن تكون هذه القوة متحققة فيه، فإنه

حينئذ غير مستنشق ولا بالقوة؛ وهذا للإبطال. وأما إن كانت القوة تعلقها بالموجود مثل أن تقول: إن الموجود ما في قوة طباعه أن يفعل أو ينفعل، فإن هذه القوة إضافتها إلى موجود، وذلك الموجود هو الموضوع، وقد علقت بها القوة. وأما الاستنشاق فكانت القوة فيه في المستنشق، وهو غير الموضوع الذي للخاصة. وهذا الموضع في الإبطال جدلي غير علمي. أما أنه غير علمي فلأن كل واحد منهما متعلق مع الموضوع بشيء خارج: فإن الذي يفعل يحتاج إلى أن يوجد منفعل، وإلا استحال أن يفعل. وكذلك الذي ينفعل محتاج إلى أن يوجد فاعل، وإلا استحال أن ينفعل. والهواء من حيث هو مستنشق معرض لانفعال ما؛ وقوة ذلك الانفعال متقررة فيه؛ وإن كان قوة الفعل في الموجود تقابل قوة الانفعال في غيره؛ وقوة الانفعال في الموجود تقابل قوة فعل في غيره: حتى إذا شرط عدم الآخر كانت القوة مستحيلا من أمرها أن تخرج إلى الفعل؛ كما إذا عدم الحيوان كانت قوة الهواء في أنها تستنشق مستحيلا أن تخرج إلى الفعل. وأما أنه جدلي؛ فلأن مصدر أن يستنشق هو الاستنشاق، وهو فعل وقوته في المستنشق؛ فإن الاستنشاق وجميع المصادر الفعلية تضاف في ظاهر المشهور إلى الفاعل؛ وإن كان الفاعل التصريفي ليس الفاعل الحقيقي؛ ويجعل القوة عليها حيث يصدر منه الفعل للفاعل؛ فيقال: إن قوة الضرب في الضارب؛ وإنما في المضروب قوة الإضراب؛ وإن كان المصدر يضاف إلى المنفعل كما يضاف إلى الفاعل فذلك أخفى الأمرين. وأما القوة عليه فلا تضاف في الظاهر إلا إلى الفاعل. فلما كان أن يستنشق مأخوذا من الاستنشاق؛ وكان الظاهر أن القوة على الاستنشاق إنما هو في المستنشق؛ وكان هذا يدعو إلى أن يسلم في المشهور أن قوة الاستنشاق في غير الهواء؛ فيلزم أن يكون في شيء لا يكون موجودا، إذا كان الحيوان معدوما، فيكون المخصوص موجودا. وأما حيث ذكر الموجود وجعله موضوعا، وأضاف إليه قوة فعل أو انفعال، فجعله موصوفا بأنه فاعل أو منفعل؛ فكان الظاهر المشهور هو أن القوة على الفعل والانفعال في ذلك الموضوع المخصوص بعينه، فلو جعل للهواء من حيث هو مستنشق اسم ليس هو فيه بحسب مذهب أصحاب التصريف مفعولا به، بل فاعلا، لست أعني الفاعل

الحقيقي بل الفاعل التصريفي الذي يقال فيه للمنفعل فاعل، كما يقال للمنفعل بالسقوط ساقط؛ كان حينئذ حكمه في المشهور أيضاً حكم الفاعل والمنفعل.

فليكن ذلك مثلا المواتي للفسق، فإن المواتي وإن كان في الحقيقة منفعلا، فإنه في شكل التصريف فاعل، فتكون قوة المواتاة ليست في الفاسق الخارج، بل فيه، ولا يعرض حينئذ ما عرض فيما قيل.

وموضع آخر جيد جدا؛ وهو أنه لا ينبغي أن تكون الخاصة مأخوذة بمعنى الأزيد والأغلب في موضع يجوز لو عدم الموضوع أن يبقى الخاصة لشيء آخر أغلب، مثل أنه إذا قيل: إن النار ألطف الأجسام وأخفها؛ ثم عدمت النار؛ بقي حينئذ شيء هو ألطف الأجسام وأخفها وهو الهواء؛ فكيف يجب أن يكون ذلك الشيء حينئذ نارا؛ وكان أيضاً لو كانت النار موجودة ولم يرها راء؛ ورأى الهواء ووجده ألطف الأجسام وأخفها كأن يكون عنده نارا؛ فإن أكد ذلك بأن يكون عند السامع علم بعدد الأجسام كلها، وعلم بأنها لا يمكن أن تكون أكثر من ذلك العدد؛ ولا ألطف من ذلك الجسم؛ وعلم بأنها أيضاً لا يعدم شيء منها، فحينئذ يقوم هذا البيان مقام الخاصة؛ لكن لا يكون غناؤها لنفس دلالة اللفظ، بل للقرائن التي تضاف إليها من خارج. ولا ينبغي أن يكون سبيل الحد والرسم والخاصة هذه السبيل.

الباب التاسع والعشرون: الحدود

الفصل الأول

فصل (أ) في الشروط الأول للتحديد

وفي مواضع اعتبار جودة التحديد.

الحدود قد ننظر من أمرها في أنها كيف تؤلف، وكيف تكتسب. وقد ننظر من أمرها في أنها هل هي موجودة على الشروط التي ينبغي في تأليفها واكتسابها. والنظر الأول في كيفية إيجاد الحد؛ والثاني في كيف اعتبار حال الحد الموجود. وقد سلف في كتاب "البرهان" حال الوجه الأول، وأما هذا الوجه الآخر، فإنما ننظر فيه في هذا الكتاب على البحث الأعم، ونستخلص في ضمنه البحث الأخص. أعني بالبحث الأعم البحث الجدلي، وبالبحث الأخص البحث العلمي. وقد علمت كيفية كون البحث الجدلي أعم من وجه.

فأول ما يجب أن يراعى من أمر الحد أن ننظر هل هو أولا صادق على المحدود، فإنه إن لم يكن صادقا، فقد كفى سائر البحث، وعلم أنه ليس بحد. والثاني أن ننظر هل دل فيه على الماهية المشتركة وهو الجنس القريب؛ فإنه وإن لم يكن الجنس مقولا، وكان لم يذكر جنس ألبتة، أو ذكر جنس ليس جنس الشيء، أو ذكر جنس بعيد وترك الجنس القريب، فلم يعمل شيء. ولقد علمت جميع ذلك موضعه، وعلمت أن الجنس يدل على أصل الماهية المشتركة، وأن الفصل لا يدل على ماهية النوع، وإن دخل في جملة ما يدل حتى تتم به الماهية الخاصة ثم إن كان الجنس مذكورا، ولم يكن القول مساويا لعموم الشيء حتى يطابق القول الذات في انعكاس الحمل، ومساويا لمعنى الاسم حتى يطابق القول الذات في حقيقة الماهية، فلم يدل بعد على الحد. ثم إن كان هناك جنس، وكان أضيف إليه ما صار به منعكسا على الشيء المحدود، فليس يجب أن يكون الحد حدا. فربما كان المضاف

إلى الجنس خاصة؛ وربما كان فصلا واحدا، وقد أهمل فصل آخر على النحو الذي شرح لك في غير موضع، فيكون القول حينئذ غير دال على الماهية، وإن كان مساويا.

أمّا إن لم يكن أخذ الفصل، بل أخذت الخاصة مكان الفصل، فلم يدل على الماهية الخاصة بوجه. وإن لم تؤخذ خاصة ولكن أخذ فصل، وأهمل فصل مساو للفصل المأخوذ، فإن القول يجوز أن يكون مساويا بحسب المعنى.

وقد بان لك الفرق بينهما، وعلمت أن الدال على الماهية في الحقيقة إنما هو المساوي بحسب المعنى، ولا محالة أنه يكون مساويا بحسب العموم. لكن هذا التحقيق لا يراعى في الحدود الجدلية، ويقتنع فيها بما يكون إلحاق الفصل فيه جاعلا القول منعكسا على المحدود، بل قد يقنع الجدلي بما هو دون هذا، فإنه إن لم يكن الجنس ولا الفصل جنسا حقيقيا وفصلا حقيقيا، بل كان الجنس جنسا بحسب المشهور، والفصل فصلا بحسب المشهور، أثبت الجدلي أن الحد حد. وبعد ذلك كله، فيجب أن تكون الصنعة الحاصلة من إيراد الجنس والفصول صنعة جيدة، فإنها إن لم تكن جيدة كان للمبطل أن يعارض.

والوجوه التي بها يكون الحد فيه غير جيد الصنعة هي مثل أن يكون الحاد لم يحسن تأليفه أو خلط به؛ أو أغلق في اللفظ، أو حرف الجنس والفصل عن الجهة التي ينبغي. وإذا وقع شيء من ذلك فليس الحد على ما ينبغي.

فأما أن القول محمول أو ليس بمحمول، فقد تُعين على معرفته المواضع المذكورة في باب العرض. وأما أن الجنس هل أورد أو لم يورد، فذلك مما تعين على معرفته المواضع المذكورة في باب الجنس. وأما أن القول هل هو مساو أو ليس بمساو، فقد يعين على تحققه ما أورد من المواضع في باب الخاصة. وأما أنه هل الصنعة جيدة أو ليست بجيدة فستعين عليه المواضع التي نذكرها في هذا الباب، فلم تسلف لها مواضع.

فمن المواضع التي من هذا الباب مواضع تتعلق باللفظ، ومنها مواضع تتعلق بتجاوز صانع الحد مبلغ الكفاية إلى الفصل، ومنها مواضع تتعلق بإغفال الواجب إما تركه أصلا، وإما العدول عنه.

ومن مواضع البحث الأول أن يكون اللفظ مشتركا غير مفهوم الغرض المحصل، كقول القائل، إن الكون مصير إلى الجوهر، أو لصحة اعتدال في الكيفيات؛ و"المصير" لفظ منغلق لاشتراكه، وأول ما يفهم منه الحركة المكانية، "والاعتدال" لفظ منغلق لاشتراكه، وأول ما يفهم تساوي المقادير والأوزان. وليس ولا واحد من المعنيين يصح استعماله في الحدين. ومن ذلك أن يقع هذا الإغلاق في جانب المحدود نفسه، إذا كان اسما مشتركا. وربما راج ذلك بأن يكون الحد أيضاً مشترك الدلالة، فتطابق دلالته دلالة المحدود، كقول القائل في حد النور - وهو لا يفصل النور المحسوس من النور المعقول الذي هو البيان - إنه الكاشف باتصاله للمدرك؛ فيقع هذا على النور المحسوس وعلى النور المعقول. لأن "الكاشف" أيضاً لفظ مشترك يطابق معنياه المعنيين اللذين للفظ المحدود، ولأنا إنما نحاول في كل حد محدودا معينا. ومثل هذا الحد لا يتعين في الذهن معناه، لا حدا ولا محدودا، فيكون هذا القول ليس بتحديد.

وأحسن من ذلك ما يبنى على الاستعارة، فيقال مثلا إن الهيولى أم حاضنة، وإن العفة اشتراك اتفاقي، وذلك لأن الاشتراك الاتفاقي قد يوجد في الغم، وليست العفة موجودة فيه. ولو كان الاتفاق جنسا لكان الشيء الواحد وهو العفة يقع في الفضيلة على أنها جنسها وفي الاتفاق، فيكون للواحد جنسان متباينان ليس أحدهما تحت الآخر، ولا يستندان إلى عام؛ وهذا مما علمت استحالته. وكذلك حال التحديدات التي تستعمل فيها ألفاظ مختلفة لم تعتد، كمن يترك مثلا لفظة العين في حد شيء تؤخذ العين في حده، فيجيء بدل اللفظ الدال عليها في التعارف بلفظ المظللة بالحاجب. وكذلك الذي يأتي بدل الرئيلا بمعقبة اللسع، وبدل المخ بغاذي العظام، عادلا في أجزاء الحد أو في تسمية المحدود عن الأسماء المشهورة إلى هذه الأسماء.

ومن هذه الأسماء ما يقال بالاتفاق، وقد صار الاسم فيه لما يتفق فيه بالحقيقة ومنها ما يقال بالاستعارة وقد اشتهرت، ومنها ما يقال باستعارة مبتدعة لم تشتهر، ومنها ما يقال باشتقاق عن معان غير معتادة الاشتقاق عنها، مثل ما حكينا. ومنها ما هو أبعد من ذلك فلا هو مشترك، ولا هو مستعار معروف، وهو أيضاً دال على تتمة

معنى مناسب للشيء وإن كان غير معتاد له بل يكون مستعارا بالقياس إلى معنى عام جدا مثل إتيانهم بدل الشريعة بالمكيال أو المقدار أو المثال، فإن هذا وما أشبهه لا يدل على خصوصية الشيء بوجه من الوجوه، وأما الاستعارة فقد تدل، فهذه وأمثالها مواضع تتعلق بوضوح اللفظ وإغلاقه.

وموضع قد وصل بهذه المواضع، وهو أن ننظر هل حد الضد يلوح من حد الضد؟ فإنه إذا أعطى شيء ذو ضد حدا، ثم لم يلح منه حد الضد الآخر، فليس ذلك بحد؛ إذ حد الضد ضد لحد الضد. وقد يجوز أن يجعل هذا الموضع في الجدل موضعا لاكتساب حد الضد وإثباته؛ فإنه ربما كان أحدهما قد سبق إلى الشهرة، وإن لم يسبق إليها سبق إلى التسليم، فينتقل منه إلى الثاني. وأما في التحقيق، فقد ظهر لك - حيث تكلمنا في "البرهان" - أن حد الضد لا يكتسب من حد ضده. على أنه وإن كان كذلك فيجب أن يلوح منه حد الضد، فهو للإبطال نافع، وإن لم يكن للكسب نافعا في العلوم. فهذه كأنها مواضع لفظية.

وأما المواضع التي بعد ذلك، فإن تعلقها بالبحث الثاني. فمنها أن يكون قد أخذ بدل الجنس شيء من المحمولات العامة، أو شيء من اللوازم التي تلزم كل شيء كالموجود والشيء أو غير ذلك؛ أو جنس بعيد أورد لا على أنه جزء حد جنس قريب لا اسم له وأخذ بدله حده؛ بل إنما أورد مع إيراد الجنس القريب، فكان فصلا مستغنى عنه؛ واشتمل الحد على تكرار؛ ولو أنه أسقط لبقي الباقي قولا خاصا دالا على الماهية.

ويجب أن تعلم أن هذا الموضع إنما يكون حقيقيا إذا كان العام المذكور مستغنى عنه، فإن كثيرا من الأشياء لا يستغنى أن يؤخذ في حدودها الشيء والموجود، كالمقولات وما هو أعم منها. والمثال المورد في التعليم الأول تحديد من حدد النفس بأنه عدد محرك لذاته، ثم المحرك لذاته عندهم يطابق ماهية النفس، لأن النفس تدل به على المحرك لذاته. فإن كان عددا فليس ذلك داخلا في مفهوم كونه نفسا، فيكون ذكر العدد فصلا، أي إن كان المحرك كالجنس القريب ولذاته كالفصل، ولم يكن مجموعهما فصلا؛ ولا مناقشة في الأمثلة؛ أو لم يكن المحرك لذاته خاصا له. وكقول من حد البلغم بأنه أول رطوبة غير منهضمة، فإنه ليس في

البدن رطوبات غير منهضمة غير البلغم حتى يكون منها أول وثان؛ فإما أن يكون الأول فصلا، وإما أن يكون غير المنهضم فصلا.

وموضع آخر من أن لا تكون الزيادة الفصلية فصلا بحسب العموم، بل يكون لحوقه بسبب الخصوص؛ وذلك أن يكون لحوقه يجعل المعنى أخص، وإن اتفق أن يكون مع ذلك واقعا في أنواع كثيرة من غير أن يعمم شيئا منها، مثل البياض إذا أخذ في حد الإنسان أو النور فيجعله أخص؛ مع أن البياض من وجه أعم. وقد جعل مثاله في التعليم الأول أن يحد شيء بأنه حي، ذو رجلين، ذو أربع؛ وهذا ليس الفساد فيه من هذه الجهة، بل عسى أن يكون من جهة التناقض بالقوة، فإن ذا رجلين وذا أربع لا يجتمعان معا في نوع واحد، فيشبه أن يكون أريد فيه أن يحدد المستقل من الحيوان عن الأرض، فقيل: إنه مشاء ذو رجلين، وذو أربع، على أن يعم أصناف الماشي وعلى أن القسمين كشيء عام لذوات الأرجل كلها المستقلة عن الأرض، فيكون المحدد قد خصص الحيوان المستقل بذي الرجلين، وذي الأربع، وهو أعم من ذلك؛ فإن منه أيضاً ما هو ذو ست أرجل، وذو ثمان أرجل، وذو أرجل كثيرة العدد، وهو يقصد أن يشتمل تحديده على كل ماش، فيكون حينئذ هذا الحد فاسدا من جهة أن الفصول أخص من المحدود، ومخصصة للمحدود. ويجوز أن يكون وقع في النسخة تحريف، أو أريد أن يحد المستقل من الحيوان، فقيل: حي، ماش، ذو رجلين أو أربع، فغلط وكتب ذو أربع، فحينئذ يكون التحريف في النسخة.

وموضع آخر أن يكون قد أخذ شيئا واحدا مكررا بالفعل أو بالقوة مرتين. فمن ذلك أن يكون التكرير من جهة اعتبار المحدود وجزء الحد، كمن يقول: إن الشهوة توقان إلى اللذيذ، فإن التوقان هو الشهوة نفسها. ومن ذلك أن يكون جزء الحد قد أخذ في الحد مرتين: إما بالقوة، فكما قيل في المثال المذكور من أن الشهوة توقان إلى اللذيذ، واللذيذ متضمن في حد التوقان، فيكون كأنه قال: إن الشهوة انبعاث إرادة لذيذ إلى لذيذ. وإما بالفعل؛ وإنما يقع ذلك حيث يستعمل اسمان مترادفان، كقولهم: إن الحركة زوال وانتقال من مكان إلى مكان، والزوال والانتقال اسمان مترادفان.

وليس لطاعن أن يطعن فيقول: إنك إذا قلت مثلا إن الإنسان حيوان مشاء ذو قائمتين، فقد قلت: الإنسان حيوان إنسان؛ إذ المشاء ذو القائمتين إنسان. وإنما لم يكن له أن يقول ذلك، لأن المشاء ذا القائمتين يدل على الإنسان بحسب اللزوم لا بحسب الترادف، ولا بحسب التضمين. وقد عرفت ذلك في مواضع أخرى. وكلامنا هذا إنما هو من حيث تكون الدلالة الموجبة للتكرير بحسب الترادف، أو بحسب التضمين. وأما إذا قلنا حيوان، فما قلنا فيه مشاء لا بالترادف ولا بالتضمين؛ وكذلك إذا قلنا مشاء، لم نقل فيه "ذو قائمتين" لا بالترادف ولا بالتضمين. إنما يكون التكرير مثل قول من يقول: إن الفهم هو محدد الموجودات وعالم بها، وليس مفهوم المحدد ها هنا إلا مفهوم العالم بها؛ وهذا بالترادف. ومثل قول القائل: إن البرد عدم الحرارة بالطبع، فإن العدم هو في كل موضع بالطبع، لأن العدم أن يبقى الطبع ولا شيء آخر. إنما الملكات هي التي تستفاد من خارج؛ فقوله بالطبع مكرر، فإنه مضمون في العدم بالقوة.

وموضع مجانس لهذه المواضع، وهو أن تكون الزيادة المخصصة هي نوع، فيكون قد اجتمع فيه التخصيص والتكرير، إذ الجنس مضمن في طبيعة النوع. وهذا كقول القائل: إن الدعة انتقاص الأشياء الموافقة الواجبة؛ فإن الواجبة تخصص المحدود، ومع ذلك فإنها نوع من الموافقة، فتكون الموافقة مضمنة فيه، فتكون مقولة بالقوة مرتين. وهذا كقول من يقول: إن الحيوان جسم ذو نفس إنسان، فيكون خصصه بالزيادة، ويكون قال شيئا مرتين، لأن الإنسان متضمن لمعنى الحيوان.

الفصل الثاني

فصل (ب) في مواضع إثبات الحد وإبطال الخاصة

وأما النظر ليس في أنه هل أجاد الحد، بل في أنه هل حد، فأول الموضوع في ذلك أن ننظر هل حدد بأمور هي أقدم في المعرفة والطباع من المحدود، فإنه كذلك ينبغي أن يكون، لأن المأخوذة في الحد يجب أن تكون مقومات لماهية المحدود فيجب أن يكون أقدم منه بالطباع. وأيضاً يجب أن تكون معرّفة لماهيته، فيكون

أعرف عندنا، ولما كان في طباع المحدود النوعي ما يقوّمه، ومنه يتوصل إلى معرفته، كما قد علمته.

وظاهر من أصول عرفتها أن جمع ذلك في قول هو حد الشيء؛ فإذا كان ذلك حدا، ثم كان المأخوذة عما ليس أقدم من المحدود وأعرف منه حدا، كان للشيء الذي له ذات واحدة حدان، وهذا هو المحال. والعرف إما عندنا، وإما على الإطلاق، وهو الذي يجب في نفسه أن يكون أعرف. ونحن إذا عرفنا الشيء، فربما عرفناه بما هو أعرف في نفسه، بأن نقول مثلا: إن الخط هو الذي مبدؤه غير منقسم أو الذي مبدؤه نقطة. على أنا نأخذ ها هنا على ما هو المشهور من أن النقطة أقدم بالذات من الخط، وكذلك الخط من السطح، والسطح من الجسم. وربما عرفناه بما هو أعرف عندنا؛ وليس أعرف على الإطلاق؛ كما قد نعرف الخط بأنه الذي طرفه نقطة. وإذا سلكنا هذا المسلك، لم نكن محددين بالحقيقة، بل راسمين، أو مستعملين وجها آخر من شرح الاسم، إن كان ها هنا شيء غير الحد الحقيقي وغير الرسم.

وإنما يكون الحد حقيقيا إذا كان مما هو أعرف عندنا وأعرف على الإطلاق. ويشبه أن يكون المتلقي بذهنه للتحديد أعلى رتبة، وأوفر دربة من المتلقي بذهنه للترسيم؛ ويكون المستعدون لتفهم الرسوم دون الحدود هم الذين دربتهم أقل، ومعرفتهم أقل، ومعرفتهم أندر.

ولو كان ما هو أعرف عندنا مبدأ للتحديد؛ أمكن أن يكون للشيء الواحد حدود كثيرة بحسب الأعرف عند كل حاد؛ فكان واحد يحد الإنسان بأنه: حيوان مستعد للفلاحة.

وربما كان الشيء أعرف في سن الشباب؛ ثم يصير غيره أعرف في سن الحنكة.

وموضع مناسب لهذا، وهو أن يكون الشيء المتحصل الذات؛ المستقر الماهية قد عرف بشيء غير متحصل الذات ولا محدودا، ولا مستقر الماهية؛ مثل من يعرف الصحة بأنها مقابلة المرض؛ والصحة متحددة، والمرض شيء في التغير وعدمي الذات. وكذلك من حد البصر بأنه: عدم العمى؛ والعمى عدم، وليس له ذات متحصلة.

ومواضع أخذ ما ليس بأعرف ثلاثة: أحدها أن يكون المأخوذ مساويا للمحدود أو المرسوم في الجهالة؛ كالضدين من المتقابلات، فإنه ليس أحدهما أعرف من الآخر، وليس تعريف أحدهما بالآخر أولى من تعريف الآخر به، مثل أنه ليس تعريف البياض والخير بأن ذلك ليس بسواد وهذا ليس بشر، أعني الشر المقابل كالرذيلة، لا العدمي الذي يؤخذ في تحديده مقابله الذي هو الملكة، بأولى من أن يقال، بل السواد هو الذي ليس ببياض، والشر هو الذي ليس بخير.

وأما الملكة والعدم، والموجبة والسالبة، فتحديد الوجودي منهما مما يتم بنفسه، لأنه معقول بنفسه، وبفعله وانفعاله وخواصه. وأما العدمي والنافي السالب، فإنما يتم تعريفهما بالوجودي، فلا يمكن أن نتصور العمى إن لم نتصور أنه للبصر، فيقال إن العمى عدم البصر، لا كالبصر الذي تعرف حاله وطباعه، وإن لم تلتفت إلى أنه عدم ألبتة في شخص.

وأما المتضايفات فلا بد أن يدخل أحدهما في حد الآخر، إذ كانت ماهيته مقولة بالقياس إلى الآخر؛ ولكن ينبغي أن يؤخذ بعضها في حدود بعض على الوجه الأوفق؛ وهذه لفظة التعليم الأول. ومعنى جملة ذلك القول أنه: لما كان كل واحد من المتضايفين ومقول الماهية بالقياس إلى الآخر، فلا بد من أن يؤخذ كل في حد الآخر؛ لكنه وإن كان ذلك كذلك، فإن الآخذ لأحدهما في حد الآخر أخذا جزافا بلا تدبير، يمكن أن يقال له إنه قد عرف الشيء بما ليس أعرف منه، بل هو مثله؛ فيجب أن تدبر في ذلك تدبيرا يوافق وترك هذا التدبير إلى إفهامنا.

فنقول: إن المتضايفين يكون لهما ذاتان فيهما الإضافتان، فإذا كان التعريف ساذجا، فقيل: ما الجار؟ فقيل: الذي له جار، لم ينتفع بذلك، وخصوصا إذا كانا كلاهما مجهولين. ولكن إذا أخذ أحدهما من حيث هو ذات، ومن حيث له مع الذات حال إن كان هو بها معدا للإضافة، فحينئذ يمكن أن يعرف به الآخر، فيقال مثلا: إن هذا المسمى جارا، فيؤخذ من حيث هو مسمى جارا؛ ثم يقال: هو إنسان، فيؤخذ من حيث هو إنسان؛ ثم يقال: ساكن دار، فيؤخذ أيضاً مع الإنسان هذه الحال. ثم يقال: تلك الدار أحد حدودها هو بعينه حد دار إنسان آخر، هو الذي يسمى جاراً له، فتتبين به العلاقة، فيكون قد أخذ الجار من حيث الشيء مسمى به،

ودل على الحال التي له، ودل على آخر، وانعقدت في النفس صورة الإضافة والمتضايفين، وعلما معا؛ فلم يؤخذ أحدهما في حد الآخر على أنه جزء حده، فإنك تجد جميع أجزاء هذا الحد مستمرا من غير أخذ المحدود من حيث هو مضايف فيهما، بل إن كان ولا بد فمن حيث هو مسمى أو من حيث هو ذات بحال أخرى، ولو أنه أخذ في حده وجعل جزء حده لا على هذه الجهة لكان أعرف منه، ومعروفا قبله، وليس معروفا معه فهذا موضع من هذه المواضع.

وموضع آخر هو أن يكون الشيء قد أخذته في حد نفسه على سبيل التضمين من حيث لا تشعر به فيكون قد عرف الشيء بما ليس أعرف، كقولهم في حد الشمس: إن الشمس كوكب يطلع نهارا؛ ثم النهار حده أنه زمان حركة الشمس فوق الأرض فيكون كأنه قال: إن الشمس كوكب يطلع زمان كون الشمس فوق الأرض

وموضع آخر أن تؤخذ الأمور المتساوية في الترتيب تحت جنس واحد بعضها في حد بعض. وهذا الموضع يدخل في تعريف الشيء بما ليس أعرف منه. ومثال هذا الموضع قول من قال: إن الفرد هو الذي يزيد على الزوج بواحد، فقوله هذا في تعريف الفرد ليس بأولى من أن يقال في تحديد الزوج: إن الزوج هو الذي يزيد على الفرد بواحد.

وموضع آخر يؤخذ فيه المحدود نفسه في حد نفسه، بسبب ما هو أخص منه؛ وتحته بأن يكون قد أخذ نوعه أو جزء نوعه في حده، كقوله: إن العدد الزوج هو المنقسم بنصفين، والنصفان من جملة الاثنين، والاثنان نوع في ظاهر الأمر من الزوج. وكذلك لو قيل: إن الزوج هو المنقسم بمتساويين، فإن التثنية، والاثنينية، تحت الزوج؛ وهذا على ظاهر المشهور. وأما في الحقيقة، فليست الزوجية فصلا للعدد، ولا جنسا لأنواعه. وقد علم هذا من مواضع أخرى، وعلم أن الزوجية من اللوازم الغير المقومة لأنواع العدد. لكن الاشتغال بتحقيق الأمثلة مع الوقوف على الغرض فضل.

ومثال آخر لهذا الموضع، أن الخير فضيلة؛ فيكون قد جمع هذا أن جعل الخير مذكورا في الفضيلة بالتضمين، وجعل الخير تحت الفضيلة.

ومن مواضع إغفال الواجب والعدول عنه، أن يكون الجنس قد أغفل وذكر الفصل، فقيل مثلا في حد الجسم: إنه ذو ثلاثة أبعاد، وأغفل الشيء الذي ذو الأبعاد الثلاثة. وقد علمت ما في ذلك، وعلمت أيضاً أن الماهية المشتركة يدل عليها الجنس.

ومن مواضعه أن يكون قد ترك بعض الفصول، فقيل مثلا: إن الكاتب هو الذي يحسن أن يخط، فإنه أيضاً الذي يحسن أن يقرأ. وإذا تركت القراءة في التحديد فقد ترك فصل غير مضمن فيما سلف، وهو محتاج إليه؛ وإن كان القول الأول ربما ساوى في العموم.

وموضع يقابل هذا، وهو أن يزيد شيئا، وإن كان مساويا، على أنه فصل، وإنما يكون بالعرض؛ كقول القائل للطبيب إنه الذي يحدث الصحة والمرض، وإحداثه للمرض بالعرض.

وموضع آخر أن يكون قد ذكر الجنس، ولكن البعيد، وأغفل القريب، فيكون أغفل الماهية؛ كما علمت فيما سلف: من أن وضع البعيد وحده إغفال وإهمال للماهية المشتركة. وإذا وضع الجنس القريب، فقد تضمن كل الأمور الذاتية التي من فوق، فيجب إما أن ترتب القريب، أو إن رتب البعيد أردف بجميع الفصول التي من فوق، إلى أن ينتهي إلى فصل جنسه القريب.

ويتلوها موضع من جهة الفصول، بأن يكون قد أغفلت أصلا، أو يكون قد ذكر ما ليس بفصل مكان الفصل. ومما يدخل في ذلك موضع من اعتبار المقاسمة؛ فإنه يجب لكل فصل أن يكون له في الجنس قسيم، إما محصل كما المفرق للبصر تحت اللون، أو غير محصل، كما الناطق وغير الناطق تحت الحيوان؛ فإن الغير الناطق فصل قسيم للناطق تحت الحيوان، فإذا كان لا يوجد لما أورد فصل قسيم، فليس ذلك بفصل. وما كان هكذا لم يحدث طبيعة أخص من الجنس، فلم يحدث نوعا. وكل فصل إذا قرن بالجنس أحدث لا محالة نوعا.

وموضع آخر في اعتبار الفصول، وهو أن يكون المورد على أنه فصل ليس يدل إلا على السبب المجرد، مثل قولهم: إن الخط طول بلا عرض، وذلك لأن هذا يوجب أن يكون الجنس مشاركا لنوعه؛ فإن الجنس كالطول إذا نظر إلى طبيعته، لم

يكن له عرض، فإنه إذا نظر إلى طبيعة الطول. وكان له في حد طبيعته العرض، كان حينئذ العرض داخلا في طبيعته الطول، أو لازما له. فكان لا يكون طول إلا وله عرض، فاستحال أن يكون طول ما بلا عرض؛ فإذن طبيعة الجنس - مجردة أيضاً - طول بلا عرض، فتكون أيضاً طبيعة الجنس وطبيعة النوع الذي هو الخط - وهو الذي هو طول بلا عرض - واحدة، اللهم إلا أن نعني بقوله: "بلا عرض"، أمرا مقابلا للعرض، لا سلبا، وهذا الكلام يلزم أصحاب الصور إذا قالوا لزوما شديدا؛ فإنهم يضعون للطول لأنه جنس، طبيعة مفردة قائمة؛ فتلك الطبيعة بماذا تفارق النوع الذي هو الخط الذي لا عرض له بعد مشاركته إياه في أنه طول بلا عرض؟ ونعني ها هنا بالطول مجرد امتداد في جهة واحدة من غير التفات إلى حال انقسامه في غير تلك الجهة، حتى إن مجرد هذا القول لا يمنع انقسام ما سمي طولا في غير تلك الجهة، ولا يوجبه. فإنه لو كان معنى الطول أنه امتداد غير منقسم في جهته، كان قولنا بلا عرض حشوا. فيجب أن يكون معنى الطول أعم من قولنا امتداد واحد لا ينقسم في غير تلك الجهة. ومعنى الامتداد حشو ما بين طرفين - أي طرفين كانا - فإن كان الطرف منقسما، كان الامتداد منقسما في غير جهته، وإن لم يكن منقسما، لم يكن الامتداد منقسما من غير جهته. لكن لقائل أن يقول: إن هذا يلزم أيضاً أصحاب المثل، وذلك أنهم إذا قالوا: إن الخط طول بلا عرض، شارك الجنس النوع، وإن كان الجنس مفرقا ولكن موجودا في الجزئيات، إذ طبيعة الجنس موجودة لا محالة، إذا كانت طبيعة النوع موجودة. ثم النظر إلى الطول من حيث هو طول، هو غير النظر إليه من حيث هو خط أو غيره، فيكون حينئذ تلك الطبيعة لا تخلو إما أن تكون ذات عرض، أو لا تكون؛ فإن كانت ذات عرض أو لم تكن، عرض المحال الذي ألزمه أصحاب الصور. فنقول في جواب ذلك: إن تلك الطبيعة لا توجد واحدة حتى تكون إمّا ذات عرض أو لا عرض لها، بل منها في الوجود ما له عرض، ومنها عرض له. وأما إن أخذت الطبيعة من حيث هي تلك الطبيعة، كانت تلك الطبيعة فقط. وأما أنها بلا عرض، أو مع عرض، فهو أمر غير اعتبارها من حيث هي تلك الطبيعة؛ فإنها من حيث هي تلك الطبيعة لها معنى آخر غير تلك الطبيعة؛ وهذا أمر قد عرفته مرارا.

ثم لنأخذ هذه الطبيعة واحدة. ولا شك أنها إن وجدت واحدة، وجدت واحدة في التوهم؛ ومن حيث هي في التوهم واحدة، فهي بالقوة ذات عرض، وإن عدمت العرض، أعني بحسب الحمل والمطابقة لما خارج. وأما الخط، فهو الذي ليس في قوته ذلك، ولا توجد ذات واحدة هي طول - أخذته جنسيا أو خطيا - ذلك الطول يقارن العرض مرة، ولا يقارنه أخرى. فبذلك يفرق النوع من الجنس.

وأما الطول الصوري، فهو - على قولهم - ذات واحدة قائمة مفارقة، ولا تصلح أن تجعل بالقوة مقارنة للفصل ألبتة؛ فإن الذي بالقوة سيخرج بالفعل، ولا يجوز أن يخرج العرض واللا عرض معا بالفعل، ولا أن يتعاقبا على الشيء الواحد، فيكون الطول مرة مقارنا لما لا عرض له، ومرة أخرى هو بعينه مقارن لما له عرض، فيكون الطول الجنسي غير موجود مفارقا ألبتة. بل إنما الموجود أحد النوعين، ولا يعمهما جميعا في وقت واحد؛ وهو واحد في ذاته على ما يضعونه.

ولكن لقائل أن يقول: إن كان ما أورد من العذر عذرا لمن لا يرى مذهب الصور، ليكون عذرا لمن عدل في أول الكلام واستقبح صنيعه، ثم انتقل عنه إلى أصحاب الصور؛ فنقول: إنه إذا كان السلب المورد سلبا عاما لما بالقوة ولما ليس بالقوة، فليس هو عذرا لأحد. فإن كان السلب سلبا للقوة والفعل جميعا، كان هناك شيء زائد على السلب المطلق، فيكون ذلك عذرا لمن سلب العرض عن الخط سلبا بهذه الصفة. وإنما كان الإنكار على من لم يزد على مجرد السلب فقط. وبالجملة فلا بد من السلب في كل قسمة للجنس، ولكن يجب أن يكون سلبا مقابلا للفصل، فكما أن ذلك الذي هو إيجاب في الفصول هو إيجاب لازم في الطبع، فكذلك يجب أن يكون ما هو سلب منها سلبا لازما في الطبع. وجميع المعاني العدمية[1] تحد بالسلب لا محالة.

---

(١) السالبة العدمية التي تحت الموجبة البسيطة أكثر صدقا من الموجبة البسيطة. وحال السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة في الصدق كحال السالبة العدمية منها.
فإن السالبة العدمية إذا كانت أكثر صدقا من الموجبة البسيطة، كانت السالبة المعدولة أيضا أكثر صدقا من الموجبة البسيطة. والسالبة البسيطة كقولنا: (زيد ليس يوجد عالما) تصدق على زيد حين ما يكون طفلا، وحين ما يكون كهلا غير عالم. والموجبة العدمية إنما تصدق =

ويعرض ها هنا شك، وهو أن المعنى العدمي يكون الفصل فيه سلبا مع قوة، فبماذا يفارق جنسه؟ فنقول: إن أجناس المعاني العدمية معان عدمية. كالسكون فإنه عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك. لعدم الحركة كالجنس له، وهو بالقوة مقارن لفصلين: أحدهما القوة على الحركة، وإذا اقترن به كان سكونا؛ والآخر اللا قوة عليها، وإذا اقترن به كان ثباتا ما غير السكون، وتكون القوة التي تقارنه في القسم الأول وتكون فصلا، ليست قوة منسوبة إلى ذلك العدم الذي هو كالجنس ويقوى على الفصلين، بل قوة هي في موضوع ذلك العدم. فإذا جرد عدم الحركة، كان بالقوة مقارنا لهذه القوة، وكانت هذه القوة غير قوية على مقارنتها بالقوة لطبيعة ذلك العدم، وكانت التي توجد لتلك الطبيعة بالفعل مطلقا، قوة على هذه القوة.

وموضع آخر من مواضع التخليط في الفصل، أن يكون قد وضع النوع مكان الفصل كما لو قيل في حد التعبير: إنه شتم مع استخفاف؛ فإن الاستخفاف نوع من الشتم، لا فصل للشتم؛ فإن الاستخفاف قول مؤذ للمخاطب يدل على قلة خطره، وهو نوع من الشتم، لأن الشتم قول مؤذ للمخاطب يدل على عيب فيه، وقلة الخطر نوع من العيب. وكثيرا ما يكون فصل النوع كنوع لفصل الجنس.

=

عليه من حاليه عند الكهولة إذا كان غير عالم. فالموجبة العدمية التي تحت السالبة البسيطة أخص صدقا من السالبة البسيطة. وحال الموجبة المعدولة عند السالبة البسيطة في الصدق كحال الموجبة العدمية عند السالبة البسيطة. وأما حالها في الكذب فإنا إذا أخذنا المحمول وهو العالم كاذبا على زيد في الحالين: في الطفولة والكهولة، فإن الموجبة البسيطة تكذب على زيد في حال كهولته، إذا كان غير عالم، وفي حال طفولته. والسالبة العدمية التي تحته إنما تكذب على زيد في حال كهولته فقط، فتصير أخص كذبا من الموجبة البسيطة. وحال السالبة المعدولة عند الموجبة البسيطة في الكذب أيضا هذه الحال. وكذلك متى أخذنا السالبة البسيطة كاذبة، وجدناها تكذب على زيد عند كهولته فقط في الوقت الذي يصدق عليه فيه أنه عالم. والموجبة العدمية التي تحتها تكذب عليه في الطفولة والكهولة جميعا، فتكون الموجبة العدمية أعم كذبا من السالبة البسيطة. وحال الموجبة المعدولة من السالبة البسيطة في الكذب هذه الحال. فإذاً حال المعدولتين عند البسيطتين في الصدق والكذب كحال العدميتين عند البسيطتين.

وموضع آخر من ذلك مأخوذ من وضع الجنس مكان الفصل، وهو كما يقول قائل: إن الفضيلة ملكة محمودة، والمحمود جنس للفضيلة، لا فصل لها. وأما قياس المحمود إلى الملكة، فقد يجوز أن يظن أنه له على قياس الفصل، وإن كان قد يقال على غير الملكة، فإن من الفصول ما هو كذلك كالمنقسم بالمتساويين، فإنه قد يقع في غير جنس العدد؛ وهو مع ذلك فصل يقوم مع العدد الزوج، وإن كان الزوج بالحقيقة ليس نوعا للعدد، بل عارضا يوجد فيه. وذلك مما لا يختلف بحسبه هذا الحكم، فحكم الملكة والمحمود واحد في أن كل واحد منهما يؤخذ من غير الآخر، إذ ليس كل ملكة محمودا، ولا كل محمود ملكة. لكن الملكة ليس فصلا عند التحقيق للمحمود، وذلك مما لا يشك فيه، لأن المحمود ليس نوعا من المقولات العشر، ولا واحدا منها، ولا يدل على ماهية شيء بشركة أو عموم حتى يكون جنسا، بل يدل في كل ما يلحقه ويعرض له على تمييز وتفريق تستفاد بهما الإنية. فإذن لا سبيل إلى أن نجعل الملكة فصلا والمحمود جنسا؛ وسبيل إلى أن نجعل الملكة جنساً والمحمود فصلا.

وأما كون المحمود جنسا للفضيلة، فليؤخذ مساهلا فيه، وبحسب المشهور. وأما التحقيق، فقد علمته في الفن الثاني من هذه الصناعة، وحيث علمت في اعتبار الفصل، وهو حين أوصيت بأن تنظر كي لا يكون تمييزا ما وضع فصلا تمييزا مساويا لا يعم أي شيء اتفق مما يوصف. فإن الفصل يدل أي شيء من جهة ما يميز، وعلى أي شيء من جهة ما يعم، فلا يتناول واحدا بعينه، بل يتناول أي شيء كان مما يتميز به.

ويشبه أن يكون المفهوم من أي شيء من جهة ما يعم مندرجا في أي شيء من جهة ما يميز. فإنه إذا سأل سائل فقال: أي شيء كذا من باب كذا، فكأنه سأل: أي شيء كان ليس أي شيء المعين. فإن لفظة "شيء" في قوله: "أي شيء"، هو التنكير، والتنكير تعميم ما، فيكون سواء قرن بأي شيء لفظ عام فقيل: أي شيء الإنسان، أو قرن بذلك لفظ خاص شخصي، فقيل: أي شيء زيد، فإنك إن أجبت فقلت: أبو عبد الله ذلك المشار إليه، لم يكن الجواب جوابا، فإنه يقتضي أن نقول: شيء صفته كذا وكذا. وذلك أيضاً عام، حتى إذا سئل: أي شيء زيد؟ فقيل: ناطق، كان ذلك

جوابا. فإن قال: كاتب، أو قاعد، أو سائر ما يتعين لم يكن جوابا أيضاً، لأنه طلب عن شيئيته وماهيته. وأما كونه كاتبا فعارض له لو لم يكن لكان أيضاً زيدا؛ وزيد يكون زيدا، كان كاتبا أو لم يكن، وتكون شيئيته المطلوبة ثابتة مجعولة عندما لا يكون كاتبا. فأما إن أجاب بأمر لازم كانت القناعة به أوكد، لغلط السامع، وظنه اللازم مقوما. وأما إذا قال: أيهما زيد، فقيل: أو عبد الله، أقنع بذلك. لأن الأي قرن بإشارة. فإذن الأي إذا قرن بأمر عام، لم يحسن جوابه إلا عاما؛ وإن كان مقرونا بإشارة، حسُن جوابه بإشارة.

وموضع آخر أن ننظر كي لا يكون الفصل من العرضيات التي توجد للشيء، ولا توجد إما بحسب رفع الوجود، وإما بحسب رفع التوهم.

وموضع آخر أن ننظر كي لا يكون الفصل محمولا على الجنس، فإن هذا يبطل أن يكون المجعول فصلا، فصلا.

وموضع آخر أن يكون الجنس محمولا على الفصل؛ وقد علمت ما في ذلك من المحال، سواء كان الفصل منطقيا أو غير منطقي، لا كما ظنّ بعضهم أن هذا الموضع إنما هو في اعتبار الجنس والفصل الذي يسمونه بسيطا، مثل الحيوان والنطق، وأن هذا هو الذي لا يجوز أن يقال الجنس فيه على الفصل. وأما إذا كان كالناطق، فإن الحيوان يقال عليه. ومما يبطل هذا الظن، ويحقق أنه غير المذهوب إليه، هو مثال التعليم الأول، إذ قال: إنه لو كان الجنس يحمل على الفصل، ثم الفصل يحمل على النوع، لكان حيوان غير حيوان الجنس يحمل على النوع، بل حيوانات كثيرة أحدها طبيعة الجنس، والآخر الحيوان الذي هو كل فصل. فإنه إذا كان المشاء ذو الرجلين والناطق حيوانا، وهي محمولات على النوع، كانت حيوانات كثيرة محمولة على الإنسان، كالمشاء وذي الرجلين والناطق، مرارا أخرى، بعد حمل الجنس. ولو كان المراد هو الفصل البسيط، لما حسن هذا التشنيع؛ فإن المشي والنطق لو كانت حيوانات أيضاً، لم يعرض هذا المحال، فإنها ليست هي محمولة على الإنسان، فكيف يلزم هذا المحال. ويبين من ذلك محال آخر أوجبه، وهو أنه كأن يكون حينئذ كل فصل نوعا؛ فهذا يدل على أن التشنيع ليس من جهة ما يقولون.

وموضع آخر أن لا يكون النوع أو ما تحته يحمل على الفصل، فيكون مقولا على كله، حتى تكون طبيعة الفصل تقتضي أن يقال على كله النوع، أو ما تحت النوع، فإن الواجب أن يكون الفصل مقولا على الوجه الذي علمت على أكثر من النوع. ولو كان النوع مقولا على الفصل، ثم هناك جنس عام، لكان الجنس يقال عليه، إذ نوعه يقال عليه، فكان النوع يفصل من طبيعة الفصل عن سائر ما يشاركه في طبيعة الجنس، فكان النوع يصير فصلا.

وموضع آخر مأخوذ من اعتبار الجنس والفصل في التقدم والتأخر في الوجود فإن الجنس أقدم في الوجود في أكثر المواضع من الفصل، إذ الفصل في الوجود لا يوجد إلا فيه، وفي بعضه، وقد يوجد الجنس مفارقا له. وقد يظن في بعض المواضع أن الفصل قد يوجد في خارج الجنس، كما قد أشرنا إليه مرارا. لكنه وإن كان كذلك، فلا يكون أقدم من الجنس في الوجود حتى إن الجنس لا يوجد مفارقا له، وهو يفارق الجنس، بل عن جاز مفارقته للجنس، جاز مفارقة الجنس له. فإن كان شيء من الأشياء أقدم في الوجود من الجنس، فليس بفصل له، وإن كان الفصل أبدا قبل النوع. وليكن الفصل بالقياس إلى ما يشارك النوع من الأنواع هو أبدا بعد الجنس؛ فإن وإن وقع في بعض الأوقات خارجا عن الجنس، فإنه إذا قيس إلى أنواع الجنس الذي هو فصل لأحدهما، كان الجنس فيها أقدم منه. فكان هو بعد الجنس.

وموضع آخر أنه إن كان الفصل فصلا لجنس مباين، فليس هو فصلا بالحقيقة في الجنس الذي وضع فيه، وقد عرفت حال المباين أنه كيف يكون، وهو أن لا يكون فوقه، ولا تحته، ولا معه.

وموضع آخر أنه إن كان الموضوع فصلا إنما وضع فصلا لجوهر، والفصل في نفسه عرض، فليس إعطاء الفصل جيدا؛ فإن فصول الجواهر ينبغي أن تكون جواهر، وأن الجوهر لا يخالف جوهرا بعرض إلا مخالفة عرضية، فلا يصير جوهر ما نوعا مخالفا لنوع آخر جوهري بأن يكون مشاركا لذلك النوع في كل شيء مثلا، إلا في أينه، حتى يكون كونه في أين دون أين، يجعله نوعا دون نوع. وكذلك في عارض آخر. وهذا فقد تحققته فيما سلف. وقد صرح في هذا الموضع أن فصول الجواهر

لا يجوز أن تكون مما توجد في موضوع، فبطل قول من يظن أنها تكون بالقياس إلى شيء موجودة في موضوع، وبالقياس إلى النوع لا تكون في موضوع.

قال: وأما إذا قلنا إن من الحيوان بريا ومائيا، فلسنا ندل على أينها، بل ندل على القوة التي بها ينفصل بعضها عن بعض في أصل الجوهر التي تلك القوة تقتضي لها أحوالا، فتقتضي في بعضها أن يعيش في البر، وفي بعضها أن يعيش في البحر، على أن هذه فصول بحسب الشهرة، لا بحسب الضرورة. ولا مضايقة في الأمثلة.

وموضع آخر أن تجعل الفصل للشيء انفعالا نه، أي استحالة خارجة عن مقتضى طبيعته؛ فإن ما جرى هذا المجرى يوجب تزيده إفساد الجوهر. ولا شيء من الفصول كذلك مثل الماء: فإنه إذا سخن جدا تأدى به إلى بطلان جوهره، وعداه إلى صيرورته نارا. وبالجملة، وإن كان انفعال عرضي أيضا لا يفسد الجوهر، فليس ذلك الانفعال بصالح أن يكون فصلا. فكيف ما نحن في ذكره؛ فإن الأشياء تستحيل باستحالاتها، ولا تستحيل بفصولها، بل تُقوّم بفصولها، وتثبت حقائقها محفوظة بفصولها. والاستحالات خروج عن أحوال الإثبات على الجواهر.

الفصل الثالث

فصل (ج) في مواضع مثل التي مرت

وموضع آخر خاص بالمضاف، وهو أن الأمور التي هي مضافة، فإن فصولها يجب أن تكون مضافة. بل نقول: أما المضاف البسيط الذي عرفت حاله، فربما توهم من حاله أن فصله قد يكون أمرا غير مضاف؛ مثل نفس المشابهة فإنها إضافة في كيفية؛ والمساواة فإنها إضافة في كمية، ونسبة إلى كمية؛ والأبوة فهي إضافة في الجوهر، ونسبة أيضاً إلى جوهر. فهذا يوهم أن الفصول فيها غير مضافة، لأن الفصول فيها على ظاهر الحال كيفية وكمية وجوهر. وإذا كان هذا في المضاف البسيط، فكيف في المضاف الذي هو بالمعنى الآخر الذي عرفته وعرفت الفرق فيه.

لكن يجب أن تعلم أن الفصل غير جزء الفصل، وأن الفصل هو الذي يحمل على الشيء على ما علمت، وليس تحمل الكيفية على نوع من أنواع المشابهة، ولا

الكمية على نوع من أنواع المساواة، ولا الجوهر على الأبوة؛ لكن هذه أجزاء فصول. بل المشابهة هي موافقة في الكيفية، فالفصل ليس هو الكيفية، بل الفصل هو قولك في الكيفية؛ وقولك في الكيفية معنى مقول الماهية بالقياس إلى الكيفية. وهذا من الواجب إذا كانت الإضافة مقولة على حدّه.

وقد علمت أن نوع مقولة ما لا يكون مقولا على نوع مقولة أخرى قولا مقوما، وأن الشيء لا يدخل بذاته في مقولتين فيقالان عليه قول التواطؤ ألبتة. قد سلف لك ذلك وصح فكيف يكون شيء ليس من باب المضاف مقولا على نوع من المضاف، ويعطيه اسمه وحده. وإذا لم يكن مقولا، كيف فصلا؟ لكن طبيعة المضاف البسيط يعرض لأمور أخرى، فتكون تلك الأمور هي مخصصاته، فتكون النسبة التي لها إلى تلك الأمور هي فصوله، ومع ذلك لا يكون لها ماهية غير ما هي به مضاف إلا الكون الذي هو شرط في تحقيق مقولة المضاف - على ما علمت -؛ فإن الكون شيئا ما مقولا بالقياس إلى الكيفية الذي هو فصل المشابهة، ليس له وجود آخر غير هذا الذي بالقياس، ليس كالأب الذي له وجود أنه إنسان. وليس إذا كان للكيفية وجود غير الوجود الذي هو به مضاف إلى موافقته التي هي فصل المشابهة، فيجب أن ينعكس في الطرف الآخر، لأن حقيقة علاقة الموافقة للمشابهة هي مع الموافقة التي في الكيفية لا إلى ذات الكيفية بما هي كيفية، وذلك المعنى قائم في الكيفية؛ وكونه قائما في الكيفية معنى لا تتخصص عرضيته، لا كونه مضافا.

وقد سلف لك أن هذا النحو من الوجود الخاص غير معتبر في قولنا: إن المضاف الحقيق لا وجود له غير ما هو به مضاف. فإنا إنما نشير بهذا إلى وجود محصل لماهيته، ليس وجودا محصلا لعرضيته، فذلك مما لا بد منه. وبالحري أن تكون هذه الإضافة ليس شيئا آخر هو بالقياس. لكن الغرض في قولنا: بالقياس، إنما هو متجه إلى معنى أعم من المضاف، وهو كونه موجودا، أو ذا ماهية، فيكون ذلك الأعم هو الذي بالقياس. وأما جملة الإضافة فهي نفس القياس الذي بهذه الصفة.

وإذا كان الأمر قد ظهر لك في المضاف البسيط؛ فكذلك يجب أن تعلم أن فصول المضاف الذي بالمعنى الأعم لا تنفك عن إضافة. والمأخذ في بيان ذلك مناسب لهذا المأخذ بعينه. واستغن في ذلك بما سلف لك من الأصول.

مثال آخر لهذا الباب: أن العلم منه نظري ومنه عملي. فكما أن العلم شيء ذو إضافة، كذلك النظري والعملي. وأما النحو فليس هو فصلا للعلم بل نوعا؛ وقد عرفت ما في ذلك. فإذا أحببت أن تحد النحو لم تجد بدا من إضافته إلى شيء؛ فنقول: هو علم لما يعرض للغة من جهة كذا وكذا، وفصله إضافي لا محالة. وليس إذا كانت تلك الإضافة هي بعينها الإضافة التي كانت للجنس يجب من ذلك أن لا يكون الفصل مضافا. فإنه فرق بين أن تقول: إن الفصل مضاف، وبين أن تقول: إنه مضاف إضافة خاصة. على أن إضافة الجنس في أمثال هذه المواضع قد تخصصت، فإن العلم كانت إضافته إلى الموجود مثلا، والنحو إضافته إلى أمر خاص من الموجودات، وهو اللغة مثلا. وهذا ما يجب أن تعرفه في أمر هذا الموضع.

وموضع آخر أنه قد يكون لبعض المضافات بالمعنى العام إضافتان إلى شيئين. فربما كان إحداهما بالحقيقة، والأخرى بنحو من العرض. فإذا لم تكن الإضافة واقعة إلى الشيء الذي ينبغي أن يكون إليه من الجهة التي ينبغي، لم يكن التحديد جيدا. وكذلك إذا كان للشيء إضافة ما، فأراد حاد أن يحده من جهة تلك الإضافة، فحده من جهة الذات؛ أو أراد أن يحده من جهة الذات، فحده من جهة الإضافة، فقد أبطل. مثال الأول: أن أحدا لو أراد أن يحد البصر الذي له إضافة إلى المبصر وإلى المبصر، لكنه إنما هو بصر لأنه يبصر به شيء ما، فلا يمكن أن نتوهم البصر بصرا إلا وهو الذي نتمكن به من تحقيق المبصر بالنظر. ولا يبعد أن نتوهم بصرا مفردا ليس لشيء آخر، فهو يبصر لنفسه لا على أنه آلة لغيره، فيكون تعلقه بالمبصر أمرا في هويته، وتعلقه بمبصر هو آلته أمرا لازما. فيجب أيضاً أن نراعي أن يقع التحديد من جهة إضافة الحقيقية، وإن كانت الإضافة إضافة حقيقية تقتضي الطرفين جميعا على السواء فيجب أن يشتمل الحد عليهما جميعا حتى إنه لو كان المبصر لا يتوهم بصرا إلا وهو بصر لمبصر على سبيل الآلة، وجب أن يؤخذ في الحد كلاهما، فنقول: آلة بها يبصر الحيوان الألوان بالنظر.

وأما المثال لما يقع الغلط فيه من جهة الذات والإضافة أن إنسانا لو أراد أن يحد الإجانة، فأخذ إضافة تعرض لها، فقال: إنها آلة يكال بها الماء، كان قد بعُد؛ فإن الإجانة، وإن كانت من حيث هي آلة صناعية لها إضافة ما، فليست إلى الماء لا

محالة دون غيره. أو أراد أن يحد المكيال، من حيث هو مكيال، فقال: إن المكيال جسم مجوف، ووقف على ذلك، فما دل على كونه مكيالا، بل على كونه جسما ما صناعيا.

وموضع آخر أن يكون قد وقع في الجناس والفصول الغلط من جهة أخذ ما ليس بأول بدلا عن الأول. مثلا إذا حد حاد الفهم فقال: إنه ملكة للإنسان أو للنفس استعدادية نحو سرعة إدراك ما يرد عليه أو عليها، وعلم أن الفهم هو أولا ملكة لجزء ما للنفس أو قوة ما للنفس، وهي القوة الفكرية، وبعد ذلك للنفس ثانيا، وبعد ذلك للإنسان؛ فلم يحسن إذن من حد هذا الحد.

وموضع آخر أن يحد شيئا ما؛ ويورد جنسه أو فصله من جهة حال وصفه له على أنه في شيء ما، ثم لا يكون الحال في ذلك الشيء، فلا يكون أتى بالواجب، بل يجب أن ينسب الحال إلى محلها، كما يجب أن ينسب العلم إلى النفس.

فأما إن قال، إن النوم ضعف الحس، وضعف الحس موضوعه الحس؛ فإن الموصوف بالضعف ها هنا هو الحس؛ فإن كان النوم ضعف الحس فسيكون النائم هو الحس، لأن الضعف هو الحس، لأن الحاد أضاف إليه الضعف.

وكذا قولهم: إن الشك تساوي الأفكار؛ وتساوي الأفكار في الأفكار، فيكون الشك في الأفكار، فتكون هي الشاكة لا القوة المفكرة.

وكذلك الخطأ في قول من يقول: إن الصحة اعتدال الأخلاط، فإذن سيكون الصحيح هو الخلط. وبالجملة الاعتدال سبب الصحة لا الصحة؛ وضعف الحس سبب النوم، لا النوم. وكذلك تفرق الاتصال سبب للوجع ليس الوجع؛ وتساوي الأفكار سبب للشك، لا الشك.

وموضع آخر، وهو أن يراعى حال زمان المحدود وزمان الحد، هل يختلفان؟ وهل في الحد لفظ ينافي مقتضى المحدود. مثاله لو أن قائلا قال في تحديد شيء غير مائت إنه الذي هو غير مائت الآن، وكان المحدود هو الذي لا يموت ألبتة، فلم يكن طابق بين الحد والمحدود. لكنه قد يعنى بإدخال لفظة "الآن" ها هنا معاني أخرى أيضاً.

ولنجعل مثاله في غير الفاسد، فإن الذي يقال إنه غير فاسد الآن؛ يعني أنه لم يفسد الآن، وكان يمكن ولا يستحيل لو فسد فيه. ويقال أيضاً: إنه غير فاسد الآن إذا كان من شأنه أن يفسد، ولكن لا يمكن أن يفسد في هذه الساعة، فإن كثيرا من الأشياء الممكنة أن يكون أن يعرض لها في بعض الأوقات أن لا يمكن أن يكون فيها، إذا كانت أسباب مانعة أو حافظة، أو كانت الأسباب الفاعلة لذلك الكون معدومة. ويقال إنه غير فاسد بمعنى ثالث: أنه موصوف الآن بأنه في طبعه غير فاسد ألبتة. فهذا المعنى، وإن كان قد يصح أن يقال على غير المائت الذي هو المحدود فإن إدخال "الآن" فيه حشو. فإن الشيء بتلك الصفة قبل ذلك الآن وبعده، فليس "الآن" شرطا في صحة القول، فلا فائدة في إدخاله له.

وأيضاً فإنه قد كان يجوز أن يفرض شيء، أو وجد لكان غير مائت، كملك متوهم، أو جرم سماوي آخر، لو كان. ولو فرضنا هذا الفرض، لكان يوجب أن نجعله غير مائت ولا يوجب أن يجعله الفرض موجودا الآن أو قبله. فبيّن إذن أن أمثال هذه الزيادات تجعل للحدود مفهومات غير المفهومات التي تقتضيها المحدودات، والتي تحاذيها الأسماء.

وقد مضى في مواضع أخر أمر الزمان واختلافه، وما يعتبر في ذلك. وكل ذلك فقد يحسن إدخاله في اعتبار الحدود، لأنها تدل على اعتبارات تدخل في الوجود، أعني وجود الحد المسمى. فما منع الوجود منع ذلك، ولا ينعكس. وبالجملة فإن المواضع التي في العرض نافعة في اعتبار هل معنى الحد موجود للمسمى.

وموضع آخر أن يكون قول آخر غير ذلك الحد يجعل الشيء أكثر في المعنى وأحق به؛ فلن يكون القول المدعى أنه حد حدا، مثل من يقول في حد العدالة: إنها قوة على قسمة الأمور بالسوية. ثم من البين أن إيثار فعل القسمة بالواجب المقوى عليه، والميل إليه، لا محالة عدل، وليس درجتهما بالسواء، وبينهما تفاوت. فهذا الإيثار أكثر في العدلية، فإنه إن لم يكن هذا أكثر، وليسا سواء فالقدرة على هذه القسمة إذن أكثر في العدلية. فيكون من يقدر ولا يؤثر، أعدل من الذي يؤثر أن يفعل ما يقدر عليه. وإذ هذا محال، فبيّن أن الحد الذي يجعل المحدود أنقص حالا في معناه الذي هو العدالة في هذا الموضع ليس بجيد ولا مختار.

ويلي هذه المواضع مواضع تتعلق بالأكثر والأقل، بأن يكون الحد يقبل، والمحدود لا يقبل، وبالعكس؛ أو كلاهما يقبلان، ولكن لا يذهبان في القلة والكثرة معا، كمن حد العشق بأنه شهوة الجماع؛ وإذا اشتد العشق نقصت شهوة الجماع.

وموضع آخر مجانس لهذا، ولكنه يخالفه بأدنى شيء، وهو أن يكون ما يقال عليه الحد أكثر يقال عليه الاسم أقل، وبالعكس؛ فيكون إن ازداد ذلك نقص هذا، وإن نقص ذلك ازداد هذا. كمن يقول: إن النار ألطف الأجسام كلها، واللهيب من الوقود أكثف من نار البرق، ونار الحباحب. ثم اللهيب أولى بالنارية من نار البرق أو من الشعاع على مذهب من يراه جسما ناريا. والفرق بين هذا الموضع والأول، أن هناك شهوة الجماع لا تقال على شيء من العشق، وأما ها هنا فإن ألطف الأجرام قد يقال على بعض ما هو نار، فتكون النيران كلها قد يقال لها لطيفة، لكنها لا يكون كونها ألطف موازيا لكونها نارا؛ لا بل الذي هو أقل نارية أشد لطافة، وإن كان جملة النار ألطف سائر الأجسام. فلهذا ما ليس المعنى أمرا تتجوهر به النار ويدل على حدها. وأما في الموضع الذي قبله فإن حمل الحد على طبيعة المحدود كان كاذبا بالجملة. وها هنا أيضاً فروق أخرى ليس في ذكرها وتعديدها كثير جدوى.

وموضع آخر أن تكون مثلا النارية في اللهيب وفي الضوء بالسوية، ثم لا تكون اللطافة فيهما بالسوية.

الفصل الرابع

فصل (د) في مثل ذلك

وموضع آخر أن يدخل الحاد في حد الشيء أمرين لا يجتمعان معا في الحدود، مثل أن يقول قائل: إن الحسن هو اللذيذ عند السمع، واللذيذ عند البصر، والموجود هو الذي يمكن أن يفعل وأن ينفعل. فحينئذ اللذيذ عند السمع وحده لا يكون حسنا؛ ولأن هذا حد الحسن المنعكس عليه، فيكون كل حسن مما لا يشك فيه فهو لذيذ عند السمع وعند البصر معا. لكن اللذيذ عند البصر وَحْدَه حسن، فهو حسن لا حسن. وكذلك اللذيذ عند السمع وحده. وبالجملة إن كان أحد القسمين من هذين

إذا حصل أصاب وحده، فالقسم الآخر خارج عن الحد. وإن كان الشرط أن يضاف إليه القسم الثاني، فالواحد وحده ليس بحسن. ولا هو أيضا في المثال الآخر بموجود، مثل الآلة التي لا تنفعل ألبتة، والهيولى التي لا تفعل ألبتة، ولكنهما موجودتان.

وهذا موضوع نافع، فإن كثيراً من الناس يحد من طريق القسمة والتشجير، وهو لا يشعر أن ذلك ليس بحد. ولا أمنع من أن يكون أيضا معاونة في الدلالة على المعنى المطلوب، بل نقول: إن دلالته دلالة العلامة. كأن المستعين بذلك يقول: إن مرادي فيما أقول هو الشيء الذي منه كذا ومنه كذا. والشيء الذي لا يخلو من كذا ومن كذا فيعرفه بأمور خارجة عنه، هي الفصول التي تلحقه والقسمة التي تناله، ويكون ذلك كالخاصة له، وهو بيان ضعيف، فإنه لو كان يدل على الشيء بعلامة تشمله ولا تُعَرِّف جوهره، لكان بعيدا عن أن يكون تعريفا حقيقيا، فكيف هذا التعريف الذي إنما يعرف الشيء بعارض لا يعمه.

ويعد هذا الموضوع موضوع كلي جدا يعم مواضيع قيلت، وهو أن يكون المدلول عليه بالاسم غير موافق بوجه ما للمدلول عليه بالحد؛ فحينئذ لا يكون الحد حدا، مثل أن يكون المدلول عليه بالاسم مضافا لنفسه كالعلم، أو لجنسه كالنحو، ثم لا يكون المدلول عليه بالحد كذلك.

ومثال الغلط في ذلك أن تحد العلم فتقول: إنه ظن لا يختلف، والظن مما يقال على العلم. ولننزل أن العلم ظن ومضاف إلى المعلوم. فقد أساء هذا الحد من الفلاسفة من جهة أنه أتى بمضاف، وأغفل مقابله في الإضافة. ولا أقل من أن يكون كأن قال: إن العلم ظن بالمعلوم، أو المظنون، أو بشيء كذا لا يختلف. وكذلك قول من قال: إن الإرادة شوق لا أذى معه. فلا أقل من أن يقول: شوق إلى غرض هو خيرا، أو يرى خيرا. وكذلك إذا حد حاد صناعة الكتابة فلم يقل: إنها علم بماذا، فلم يقل مثلا إنّها علم بالتسطير.

ومن هذا الباب أن يكون قد أومأ إلى الإضافة، لكنه لم يومئ إلى الشيء الذي هو الغاية، والذي إليه الإضافة بالذات وإلى غيره لأجله. كمن الشهوة بأنها شوق

إلى اللذيذ، ولم يقل إلى اللذة: وكان يجب أن يقول إلى اللذة، فإن اللذة هي الأصل، والغاية، ولأجلها يطلب اللذيذ.

وموضع آخر أن يجعل بدل الغاية التي ينبغي أن يؤخذ في الحد المصير إليها، والاتجاه نحوها. كمن قال: إن صناعة البناء هي ملكة تحرك الأجزاء إلى الاجتماع كالطين واللبن، ولا يقول إنها ملكة لأن يوجد بالفعل، فإنها ليست لأجل حركات أن يبنى، بل لأن يكون البناء يحصل، ويفرغ من معنى أن يبنى. وقد يعاند هذا بأنا نطلب اللذة لأن نلتذ، لا لأن ينقطع الالتذاذ؛ لكن الحقيقة في هذا أن الغايات منها ما هي أمور مستقرة كحصول العلم، ومنها أمور وجودها أن تتكرر فقط، فما كان وجوده أن يكون في التكون، كالرقص وما أشبه ذلك، فإن يكون غاية على نحو وجوده؛ وما كان وجوده هو أن يستقر، فإنما تكون الغاية حاصلة، إذا تم واستقر. وإنما يعنف الحاد إذا جعل التوجيه إلى الغاية غاية. وأما الالتذاذ فليس توجها إلى غاية، بل هي نفس الغاية؛ ولا إليها توجه أيضا بأن تكون استحالة ما متصلة نهايتها الالتذاذ، وليست بالتذاذ. والتوجه كطلب ما؛ والطلب ليس مقصودا بنفسه. وبالجملة إذا لم يكن الأمر الغير المستقر يطلب للمستقر، بل كان كحركة الفلك، أمكن أن يكون بوجه من الوجوه غاية بنفسه.

وبعد هذا موضوع يشتمل على مواضيع كثيرة بالقوة، وهو أن يكون للمعنى المحدود تقدير بقومه، أو كيف، أو أين؛ ثم يغفله مثل أن يجد محب الكرامة أو الفاجر بأن ذلك هو الذي يشتهي أن يكرم، وهذا هو الذي يشتهي اللذة. وليس أحد من الناس إلا وهو يشتهي الكرامة، أو يشتهي اللذة. وإنما يكون محب الكرامة مخصوصا من بينهم، لأنه محب الكرامة لحد ما، ولمبلغ من شهوته للكرامة. وكذلك حال الفاجر في شهوته للذة. وكذلك حال من حد الليل فقال: إنه ظل الأرض، ولم يقل أين ومتى، وماذا وبأي مبلغ. أو قال: إن الغيم تكاثف هواء، ولم يبين أي أحد. أو قال: الريح حركة هواء، ولم يقل بأي مبلغ. أو قال: الزلزلة حركة جرم الأرض، ولم يبين كم وكيف. وهذا يعود بالجملة إلى إغفال فصل من حقه أن يدل عليه، حتى يكون الفصل فصلا. وقد قيل في هذا المكان في التعليم الأول، لأنه

إذا أغفل فصلا من هذه الفصول لم يصف ماهية ذلك الشيء. وهذا دليل على أن المذهب الحق هو أن ماهية الشيء إنما تتم بكمال صفات ذاته، وأن الجنس وحده لا يدل على ماهية نوع واحد وحده.

ومن الأمثلة لهذه المواضع أن تحد الإرادة بأنها انبعاث شوقي نحو الخير، ولا يقال نحو الخير في الظاهر، فإنه قد يراد ما ليس خيرا حقيقيا. وهذا المثال يخالف المثال الأول فإن هذه الزيادة تجعل الشيء أعم، وكانت الزيادة في المثال الذي قبل هذا المثال تجعل الشيء أخص، فإن الخير في الظاهر أعم من الخير، إذا عنى الخير بالحقيقة. وهذا المثال لا يستقيم على مذهب أصحاب الصور، فإن الصورة الحقيقية إنما تكون عندهم لما يكون في نفسه حقا. وأما الشيء الذي بحسب الظاهر فلا توجد له الصورة، فكيف يمكن إذن أن يحد على هذا النحو الذي لا بد من أن تحد بعض الأشياء على نحوه. وكما أن العموم من حقه أن يراعى بإزاء العموم، فكذلك الخصوص من حقه أن يراعى بإزاء الخصوص، فإن حددت شيئا نوعيا فهنالك ليس يلزم أن يكون الظاهر مأخوذا فيه، بل يجوز أن يكون المأخوذ فيه هو الحقيقي، فإن الظاهر يجعل المعنى أعم، والحقيقي يجعله أخص، فيجوز أن يكون ترك هذه الزيادة التي توجب زيادة عموم تخصيصا؛ مثل أن الشهوة المطلقة يجوز أن تكون للذيذ المطلق العام الحقيقي الذي هو في الحقيقة، والذي هو في الظاهر كذلك. والإرادة المطلقة نسبتها للخير المطلق نسبة العام الحقيقي والظاهر. وأما هذا النوع المعين من الإرادة نفسه، أو هذه الشهوة نفسها، فليس يجب أن يكون لا محالة للظاهر.

وموضع آخر، وهو أن تقاس حدود الملكات والحالات، وبالجملة حدود الصفات كاللذة مثلا، فقد حد بالقوة أشياء كثيرة مثل الموصوف بها، ومثل فاعلها، أعني قد يكون حد الملتذ واللذيذ جميعا. ومن حد العلم، فإنه يكون قد حدد بالقوة العالم والمتعلم والمعلوم وغير ذلك. فإن كان ذلك لا يستمر، فقد أخطأ. ومثله إن حد حاد اللذة بأنها نفع حسي، وكان لا يسلم أن الملتذ منتفع، فلم يحسن. وكذلك إن حد اللذيذ بأنه نافع حسي، ثم لم تكن اللذة نفعا، فلم يحسن. ولكن هذا العكس ليس ضروريا، وقد سلف لك القول في مثله.

ومن جنس هذا الموضع أن ننظر في المتقابلات وفي النظائر، مثلا في المحدودات المضافية؛ فإنه إذا كان للجنس مضايف جنسي، فهل للنوع مضايف نوعي، كمضايف الجنس فإنه إن كان الاعتقاد الكلي بحسب معتقد كلي، فاعتقاد ما بحسب معتقد ما؛ فإن لم يكن فقد غلط.

وأيضاً فإن اعتبار وجود ضد الحد حدا للضد موضع جدلي؛ وقد قيل فيه ما سلف لك. وأما المتقابلات بالعدم والملكة، فالعدم يحد بالملكة، ولا ينعكس. وقد عرفت هذا، وعرفت أنه لو انعكس لكان قد أخذت الملكة في حد نفسها، إذا أخذت في حد عدم يوجد في حده الملكة. وكذلك السلب والإيجاب.

وموضع يجب أن يراعى في حدود الأعدام التي إنما هي بحسب قائل وزمان ووقت - على ما عرفت - هل حدد ذلك في القول، فلم يقل مثلا إن العمى عدم البصر فقط، بل ذكر مع ذلك أنه فيما شأنه أن يبصر، وفي الوقت الذي فيه يبصر، وفي عضو مخصوص. وكذلك لم يقل إن الجهل هو عدم العلم وسكت، فإنه ليس الجهل أي عدم علم اتفق، بل المقابل. وننظر أيضاً في التصاريف التي بين المصادر، والأسماء والأفعال على ما علمت مرارا.

ومن المواضع التي يجب أن تعتبر أن ننظر هل المحدود يطابقه الحد ويصدق عليه؛ وهذا الموضع كالمكرر؛ مثاله: إذا قيل إن الإنسان حيوان ناطق مائت، ثم كانت الصورة المثالية الأفلاطونية إنسانا، ولم يكن مائت. وكذلك إن كان في بعض الحدود شرط فعل أو انفعال، فإن ذلك الحد لا يطابق ذلك المثال الأفلاطوني، فإن ذلك لا يفعل ولا ينفعل.

وموضع نافع وهو أنه ربما كان اسم المحدود واقعا على أشياء كثيرة باشتراك الاسم، ثم يحد بحد، فيكون ذلك الحد أيضاً يطابق تلك الأشياء الكثيرة لاشتراك اسم فيه أيضاً، فيظن أن القول حد، ويسلم ذلك الحد بأنه صادق على جميع ما يسمى بذلك الاسم، ويخفى حال الاتفاق، ويظن تواطؤاً. ومثال هذا أن يحد إنسان النور على أنه مقول على الهدى وعلى الشعاع، فيقول هذا المعنى الذي به يصاب حقيقة الشيء الخفي، فيظن أن هذا حد، لأنه يصدق على كل واحد مما يسمى نورا.

والخفي يقال باشتراك الاسم على الشيء المظلم، وعلى المشهور بشيء آخر، وعلى المجهول.

وكما حدت الحياة على أنها عامة للحيوان والنبات، فقيل: بأنها حركة موضوع مغتذ ينبعث عن غريزته. فلما صدق هذا على الحيوان والنبات ظن أنه حد. وهذا الموضع قد سلف لك الكلام فيه.

وأقول: إنه ربما اتفق أن كان المفروض حدا ليس فيه اشتراك اسم، وهو عام للأمرين جميعا، إلا أنه ليس حدا لهما، لأن الاسم لا يدل في كل واحد منهما على معنى ذلك بعينه دلالة يكون الاسم إنما وضع فيهما جميعا بحسبهما. مثاله أنه إذا قيل للحيوان: إن له حياة، لم نعن به أنه له قوة حركة تغذية، فإنه وإن كانت له هذه القوة فليس إنما يسمى حيوانا من جهة هذه القوة، بل من جهة أنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة. وأما النبات فإن سمي حيا، فيشبه أن يسمى حيا من جهة هذه القوة، أو من جهة شيء يناسب هذه الجهة. فإذن إذا حد الحيوان والنبات بهذا الحد وصدق عليهما، لم يكن حدا بحسب الاسم في كل واحد، بل عساه أن يكون في أحدهما كذلك. وأما أن هذا المثال يخالف الأول، فلأن المثال الأول إنما قصد فيه أن يكون الحد نفسه ليس يدل على معنى واحد، مثل الخفي على الشيء المظلم والمستور بشيء آخر، وعلى المجهول، فإنه يقال باشتراك الاسم. فإذا حد بأنه الذي لم ينل بما من شأنه أن ينال به مع حضوره، كان الحد أيضاً مشتركا فيه. وأما هذا الآخر فإنما قصد فيه أن المعطى ليس حدا لكل واحد مما تحته.

وموضع آخر يختص بحدود الأمور المركبة، مثل الخط المتناهي، ومثل الإنسان العالم، وغير ذلك؛ فإنه يجب أن يكون إذا أسقط ما أورد لخاصة أحد الأمرين أن يكون لا أقل من أن يبقى الباقي صادقا على الباقي، بل حدا أو رسما للباقي. مثلا إذا قيل: إن الإنسان العالم هو حيوان ناطق مائت نفسه متصورة لحقائق الأشياء، ثم أسقط تصور نفسه لحقائق الأشياء، بقي الباقي مقولا على الباقي صادقا، بل حدا له. وأما إذا أخذ الخط المتناهي المستقيم بأنه نهاية سطح له نهايتان، ووسطه يسبر نهايتيه، لم يوجد الحال فيه كذلك، فإن من هذه الجملة قوله: نهاية لسطح له نهايتان هو حد الخط المتناهي. فإذا سقط ذلك ينبغي أن يكون الباقي، وهو قوله: إن وسطه

يسبر نهايتيه، حدا للمستقيم، فيكون المستقيم هو الذي وسطه يسبر نهايتيه. لكن الخط المستقيم الغير المتناهي لا نهايتين له، فلا وسط له. وهذا الباقي كاذب عليه، وهو تحت الخط المستقيم.

وموضع يناسب هذا الموضع، وهو أنه إذا حد شيء مركب فيجب أن يكون بحذاء كل بسيط لفظ يدل عليه، ويكون لا زيادة على ذلك، ولا نقصان، وأن لا يكون الاقتصار واقعا على ذكر اسمي البسيطين أو مرادفيهما كشأن المركب حيث ما يدعى تحديد المركب من الاسمين، فلا يقال في حد الإنسان العالم إنه إنسان عالم، أو إنه بشر متحقق، بل يجب إما أن يؤتى بدل كل اسم بقول، أو بدل الأخير، أو بدل الخفي؛ فيقال مثلا: إنسان متصور لحقائق الأمور في نفسه. وإذا بدل بعضها باسم وبعضها بقول، فلا أقل فيما يبدل اسمه أن يكون الاسم الثاني أعرف من الاسم الأول. وربما خالفوا هذا المنهاج فقال قائلهم: إن الحجر الأبيض هو الجندل الثلجي. وأيضاً ربما وقع التبديل بما يخالف الأصل كمن قال: إن العلم النظري هو ظن نظري.

والأصوب إذا أريد أن يحفظ اسم، ويبدل اسم باسم أو بقول، أن يحفظ اسم ما يجري مجرى الجنس - وهو الأعم - وأن يبدل ما يجري مجرى الفصل. فإذا أريد أن يحد الإنسان العالم، فليس من الجيد أو يورد حد الإنسان أو اسم مرادف للإنسان، ويترك العالم بحاله، فيقال: هو الحيوان الناطق المائت العالم، أو بشرط عالم، فإن العام يجب أن يكون كالمفروغ من معرفته قبل إلحاق الخاص به، ويكون إنما يشكل معرفته الصفة التي تلحقه وهذا المفروغ بحسب الأكثر والأولى، ليس واجبا في نفس الأمر. فربما كان العام منهما هو المشكل. وأما في أكثر الأمر فإن الموضوعات تكون معروفة، وإنما يجهل المركب بسبب أن الأخص أخفى دائما من الأعم. فإذا لم يكن التبديل تبديل اسم تحديدا، فالأولى أن يحد الأخص.

وموضع آخر قريب من هذه المواضع، وهو أنه كثيرا ما يعرض أن نظن أنه قد حدد المركب بسبب المساواة، ولا يكون ذلك حدا جيدا تاما، فإن أحدا إن حدد العدد الفرد بأنه عدد وسط، وإذا أسقط العدد تبقى له وسط، فيجب أن يكون له وسط حد الفرد، فيكون الخط والسطح والجسم أيضاً فردا.

فإن قال قائل: إن قوله يرجع إلى العدد في حد العدد الفرد، ولا يرجع إلى العدد في رصف الخط والسطح به، بل يرجع إلى الشيء، فإذن لا مشاركة للخط والسطح مع الفرد.

فيقال: اجعل بدل "له" "ذو"، فقل: عدد ذو وسط، وتكون الشناعة لازمة. ولكن لقائل أن يقول: فكيف ينبغي أن يحد ذلك؟ فنقول: يلزم ضرورة أن نذكر العدد مرتين، فيقال: العدد الفرد هو العدد الذي له عدد وسط، أو عدد له وسط عددي. ولا بد من ذلك، ولا محيد عن هذا التكرير. وقد شرح هذا فضل شرح في الفلسفة الأولى، وبين فيها أن حدود هذه تقتضي التركيب وأنها حدود بوجه ما وليست حدودا حقيقية. وسيقال في سوفسطيقا في أمرها شيء.

ومن الغلط الذي يقع في الحد أن يكون الحد لشيء مما يوجد، وقد جعله الحد شيئا لا يوجد، إذ كان في معنى الحد بحال لا يوجد. كمن يُحد المكان بأنه خلاء مهيأ؛ والمكان موجود، والخلاء محال الوجود. وكمن يحد البياض بأنه لون مخالط للنار، فإن اللون المخالط للجسم معدوم الذات محا الوجود. وبالجملة مخالطة الكيف للجسم معنى خال يقتضي أن يكون غير الجسم مخالطا للجسم؛ وذلك محال.

وموضع مقارب لهذا، وهو أن يكون في الحد إضافة توجب أحد أمرين: إما أن لا تصح تلك الإضافة أصلا، أو يصح بعض المضاف إليه لا إلى جميعه، كمن يقول: إن الطب هو العلم بالموجود، فإن كان الطب ليس علما بشيء من الموجودات، أو كان ببعضها دون بعض، فقد أخطأ. وهذا الموضع في قوة مواضع سلفت. وبالجملة هو في عداد ما يغلط بإهمال مراعاة المضاف المعادل الذي بالذات؛ اللهم إلا أن يكون الشيء إنما يحدد من جهة ما هو بالعرض، فلا يجب أن يؤخذ من جهة اعتباره بالذات، بل يجب أن تؤخذ النسبة التي له بالعرض في حد ذلك الشيء، فإن للشيء من حيث هو بالعرض حدا لا ينبغي أن يكون هو وحده من حيث هو بالذات. وهذا الموضع إما أن يقع فيه كذب على المحدود، أو يجعل غير المحدود مشاركا. مثال الكذب إذا قيل: إن الطب علم بحركات الكواكب؛ مثال الموقع للشركة، أنه إذا قيل، إن الطب علم بالموجود، فتكون الهندسة لذلك طبا. وعلى أن الأول مع أن فيه كذبا، فقد تقع فيه مشاركة، فإنه يجعل الهيئة طبا، اللهم

إلا أن ينسب مثلا إلى شيء لا وجود له، ولا شيء من العلوم منسوب إليه، فيكون كذبا من غير أن يشركه فيه شيء.

وموضع آخر، وهو أن يكون إنما يورد حد شيء بسيط، فإذن هو قد حد الشيء مركبا مع شيء. وأكثر ما يقع هذا إذا كان التركيب من جنس الكمال، كمن يحد الخطيب: بأنه الذي له ملكة إقناع في كل واحد من الأمور بالسوية، لا نقص له في شيء منها. أو يحد الطبيب: بأنه الذي له ملكة إزالة الأمراض كلها، فلا يعجز شيء منها. والسارق: بأنه الذي يأخذ كل شيء سرا؛ فإنه يكون إما حادا مخطئا، وإما حادا للخطيب الحاذق، والطبيب الماهر، والسارق الملط. وأما الخطيب بما هو خطيب، فليس هو خطيبا بشرط أن يقنع. كلا ولا الطبيب بشرط أن يشفي. كلا، ولا السارق سارق بشرط أن يقدر على أخذ كل شيء سرا. بل الخطيب هو الذي يبلغ في أكثر الأمور ما يمكن أن يقال فيه طلبا للإقناع، فربما لم يبلغ الغاية، فيكون خطيبا لأنه أتى بما يمكن؛ وكذلك حال الطبيب، وكذلك حال السارق. فإذا السارق؛ وإن كان يؤثر أن يأخذ كل شيء سرا، أو يأخذ كل ما يأخذه سرا، ولكنه ليس يجب أن يمكنه ذلك في كل شيء.

وموضع آخر، وهو أن يزيد في حد شيء من المؤثر لنفسه زيادة تجعله مؤثرا لغيره، وبالعكس. مثال ذلك من حد العدالة أنها حافظة السنن، وليست العدالة للسنن، بل السنن للعدالة. وربما اتفق في شيء أن كان مؤثرا لنفسه ومؤثرا لغيره؛ مثل الصحة، فإنها مؤثرة لنفسها، وقد تؤثر لأمور يتوصل إليها بالصحة. فينبغي إذا حد كل جهة من الجهتين، واعتبار من الاعتبارين ألا يدخل فيها الآخر، أو أراد أن يحد الصحة حدا كاملا أورد الجهتين.

الفصل الخامس

فصل (هـ) في مثل ذلك

وها هنا مواضع تختص بحدود أشياء مما لها نسبة كالكل والجزء؛ فمن الخطأ في ذلك أن يذكر الأجزاء على سبيل توالي النسق بالواو، ويجعل ذلك حدا للكل.

مثل أن يقول قائل: عن العدالة هي عفة وشجاعة؛ فإن هذا يجل العفة محمولة على العدالة، والشجاعة محمولا آخر عليه، فبكون كل واحد منهما محمولا وحده، ليس أحدهما مقيدا بالآخر، فلا يكون كأنه قال: عفة التي هي شجاعة، كما يقال: حيوان ناطق، أي حيوان الذي هو ناطق. ولو أنه أريد بذلك هذا، وإن كان غير صحيح في مجرى العبارات كلها، كان أيضاً فاسدا.

وأما بيان فساد الاعتبار الأول، فهو أن العفة إذا كانت محمولة على العدالة، حيث يراد التحديد، كان كأنه يقول: إن العدالة هي العفة والشجاعة، بالألف واللام؛ فإن حمل الحد والخاصة والاسم المرادف إنما يصلح أن يخصص بالألف واللام في لغة العرب. فإن حملت لا كذلك، لم يكن هناك تخصيص ألبتة، بل كان يجوز أن نفهم أن العدالة عفة ما وشجاعة ما. وإذا حمل على الشيء عامان، كل واحد منهما أعم منه، ولم يقيد أحدهما بالآخر، لم يجتمع منهما دلالة على معنى مساو، بل يجب أن يخصص، فيكون وجه القول حينئذ: إن العدالة هي العفة والشجاعة، ولا يجوز أن يصدق أن العدالة هي العفة والشجاعة، إلا وصدق أنها العفة؛ كما لا يمكن أن يصدق أن الإنسان هو الناطق والضحاك، إلا وصدق أنه الناطق. فتكون حينئذ العدالة منعكسة على العفة والشجاعة؛ فإن كانت عفة ولا شجاعة، كانت أيضاً عدالة. فحينئذ لا يكون من شرط العدالة أن تكون عفة وشجاعة مجتمعتين؛ ويلزم مثل ذلك في جانب الشجاعة. ويلزم أيضاً أن يكون الجور فجورا وجبنا، والفجور جورا والجبن، فتكون العدالة التي هي العفة - حيث لا شجاعة - جورا.

وأما بيان فساد الاعتبار الثاني، فإنه ليس شيء مما هو عفة شجاعة، حتى تكون العدالة عفة هي الشجاعة. فإن بدلوا لفظة "الواو" بلفظة "مع"، حتى يكونوا كأنهم عفة مع شجاعة، أو أرادوا بالواو معا، فيكون حينئذ الموصوف بأنه عدالة هي نفس العفة ولكن في حال ما تقترن إليها الشجاعة؛ فتكون إذا قارنت العفة جعلت العفة نفسها حينئذ عدالة. مثل أن الشيء إذا اقترن بشيء جعله يمينا، وجعله مضروبا، وجعله غنيا؛ ليس على أن اليمين مجموعهما، بل أحدهما نفسه ولكن إذا كان مع الآخر. وكذلك المضروب. وكذلك الفتى عند وجود المال فيكون له. إذن بعض ما هو عفة هو عدالة، وهو العفة التي اقترن إليها الشجاعة.

وبالجملة، فإن تعديد الأجزاء وتحصيلها ليس الكل، ولا نفس الكل. فإنه يكون الخشب واللبن وغير ذلك موجودا، ولا يكون موجودا. فليست الدلالة على وجود الجزاء دلالة على طبيعة الكل؛ فلا أقل من أن يقال: إن كذا مجموع كذا وكذا.

على أن الكل يحدث من الأجزاء على ثلاثة وجوه: أحدها أن يكون تجمع فقط، كيف اتفق، مثل الأربعة من أجزائها. والثاني أن لا يكون تجمع فقط، بل تكون هناك زيادة على نفس الجمع داخلة في كيفية الجمع، مثل البيت، فإنه ليس الجملة مجموع لبن وخشب كيف كان، بل أن يكون مجموعا جمعا على نحو؛ ولا الثوب ثوبا لاجتماع الغزل، كيف كان، بل لاجتماعه على هيئة وأسداء وألحام. والثالث بسبب زيادة على نفس الجمع وهيئة الجمع، وذلك أن يكون للجزاء المجتمعة حال وحكم بعد الجمع غير الجمع، وغير هيئته من حيث هو تركيب وجمع؛ كالممتزج، فإن له بعد الجمع وهيئته زيادة كيفية تحدث. فما كان من الكُلات وجوده بالجمع فقط، أمكن أن يقال: لعله يكفي في حده أن يقال إنه مجموع كذا وكذا. وأما ما احتيج فيه إلى زيادة على ذلك، وخصوصا زيادة خارجة عن كيفية الجمع، فلا يكون المركب قد وفى حده ما لم يدل على هيئة ذلك الجمع، وعلى حال كيفية أخرى وحكم آخر، إن تتبعه.

وموضع آخر يليق بهذه المواضع أن ننظر: هل من شأن الأجزاء الموردة للكل أن تجتمع، فربما لم يكن من شأنها أن تجتمع ألبتة، فلا يكون منها كل، كمن يقول مثلا: إن السطح خط وعدد؛ والخط والعدد لا يتألف منهما شيء. أو قول من يقول: إن الجسم هو المؤلف من أجزاء غير متجزئة، والجسم ليس من شأنه أن تتألف من أجزاء غير متجزئة، ولا للأجزاء التي لا تتجزأ أن تتألف تألفا يؤدي إلى متصل.

وموضوع آخر، أن يكون للمحدود الذي هو الكل محل أو مكان واحد، وتكون الأجزاء يستند كل منها بمحل أو مكان مفرد غير مكانه، ومباين له، فيعلم أن النسبة إلى تلك الأجزاء إلى المفروض كُلا نسبة ردية؛ وهذا صالح للإبطال دون الإثبات. وأكثر هذه المواضع ذلك شأنها. ومثال ذلك أن يقال: إن الإبصار مجموع لون وإدراك، واللون في غير الشيء الذي فيه الإدراك والإبصار في شيء واحد.

وموضع آخر أن يكون الكل إذا رفع ارتفعت الأجزاء؛ والأجزاء ترتفع ويبقى الكل. فإن الأمر يجب - إن كان - لا بد أن يكون بالعكس.

وموضع آخر فيما يركب من متقابلين كشيء هو خير وشر، فإن ذلك يجب أن يكون دون الخير في الخيرية، دون الشر في الشرية.

وموضع قبله، وهو إن كان الخير في أنه خير مثلا أشد في أنه خير، من الشر في أنه شر، والمركب منهما قد يروج على أنه أزيد من الناقص في الطرف الثاني، فيكون أشد خيرية منه شرية؛ اللهم إلا أن يكون الامتزاج أحدث أمرا زائدا على مقتضى البسيطين، كما أن المزاج يجعل غير الخيرين خيرا، وغير الشرين شرا، فيكون هذا أيضاً مما يقدح في الموضع المذكور، فإنه ربما اجتمع خير وشر فصار الكل خيرا أو شرا، لكنه يجب أن يكون اعتبار هذين الموضوعين، حيث يكون التركيب لا يعمل غير الجمع، وما يتبع الجمع؛ إلا فيما تقتضيه الاستحالة.

وموضع آخر ننظر كي لا يكون حد الكل مقولا على أحد الجزأين فيكون هو هو بعينه، لا المجموع منه ومن غيره. ولكن الجزء غير الكل. وقد ذكر ها هنا موضع ضمناه فيما سلف وهو أن لا يكون ذكر التركيب. وذكر أيضاً موضع هذا مع هذا، وموضع أن هذا هو هذا وهذا، وموضع أن هذا هو من هذا ومن هذا. وهذا قريب مما سلف، فإنه حينئذ يكون من هذا ومن هذا، فيكون من كل واحد منهما، ويعرض نظير ما سلف مما ذكرناه، حيث لم يكن "من"، وخصوصا إذا كان حيث يقوم من أمرين ليس يمكن أن يكون ذلك الأمر معا.

وموضع في تفصيل المعية ونسبتها، هل بيّن أن تلك المعية في أي شيء من المحل والزمان، وبالقياس إلى أي شيء، وكيف حال أحد الأمرين من اللذين هما معا من الآخر، كمن يقول إن الشجاعة إقدام مع فكر صحيح، ولم يقل إنهما بالقياس إلى أي شيء. فربما كان ذلك بالقياس إلى استعمال المصححات، وكان صاحبهما طبيبا لا شجاعا، بل يجب أن ينسب ذلك إلى الجهاد.

وربما كان أحد الأمرين سببا للآخر، أو غاية، مثل من يقول: إن الغضب غم مع توهم استخفاف؛ فإن توهم الاستخفاف ليس جزءا من الغضب، بل سببا له وللغم. وكذلك من قال: إن الرمي هو إرسال سهم إصابة؛ فإن الإصابة ليست جزءا من الرمي، بل خارجا عنه وغاية.

وموضع آخر من أخذهم الجمع مكان المجموع، حتى يقولوا: إن الحيوان تركيب نفس وبدن، وهذا مع رداءته في أنه جعل المركب تركيبا، فليس يدل على ذلك التركيب. وكيف يكون التركيب حيوانا، أو الحيوان تركيبا، ولكل تركيب ضد هو التحليل؛ وليس للحيوان ضد هو التحليل.

وموضع آخر أن يكون المحدود شيئا منسوبا إلى ضدين بالسواء، وقد أخذ في تحديده أحدهما دون الآخر، كما أنه لو كان حال النفس من العلم كحاله من الجهل المضاد للعلم؛ ليس الذي هو عدم المقابل. فإذا قيل: إن النفس جوهر قابل للعلم، لم يكن أولى أن يقال، جوهر قابل للجهل، أي المضاد. وبالجملة، إن قبول العلم خاصة لا فصل؛ وقد علمت ذلك.

ومن المواضع التي يحتاج إليها المبطل في التمكن من الإبطال أن يعلم أنه لا حاجة له إلى رفع جملة الحد، وربما تعذر عليه ذلك من حيث هو جملة. فلينظر هل يمكنه رفع جزء من الحد وإبطاله، فإن في رفع الجزء رفع الكل الذي هو لا يثبت إلا بذلك الجزء وقد مرّ لك هذا ومثاله في موضع آخر.

ومن المواضع التي تسهل السبيل إلى الإبطال هو الاستكشاف حتى لا يكون غموض هذا سبب لأن لا يشعر بالموضع الذي منه يبطل. فإذا استكشف ظهر إما إصابته، وإما خطؤه وموضوع خطئه. وإذا كان الاستكشاف يكشف عن صواب، فيكون الحد هو هذا الدال الموضح المحصل بعد الكشف، وينسخ به ما فرض أولا أنه حد من الملتبس، إذ لا حدين لشيء واحد. فإن كان الثاني هو الفاضل المعروف، فالأولى ليس بجيد، بل هو منسوخ نسخ الشريعة التي هي أفضل لما قبلها. فيجب أن لا يستهان بهذه الأصول في الحدود، بل يجب أن تجعل نصب عين الفكرة، ويعلم أن سائر كتب المنطق إنما تتم جدواها بمعرفة القوانين التي

أعطيناها في هذا الكتاب إلى هذه الغاية. ومن اقتصر على ما سلف، لم يكتسب كمال الملكة في البرهان أيضاً، فإن كثيرا من الأصول النافعة في البرهان، وفي الحد البرهاني، إنما تتم في هذا الكتاب إلى هذا الموضع. وأما بعد هذا من هذا الكتاب، فإنه ليس بشديد النفع في البرهان.

الباب الثلاثون

الفصل الأول

فصل (أ) في مواضع هو هو والغير

وقد يليق أن نتكلم في المواضع التي تنفع في إثبات أن الشيء هو هو وواحد بعينه، أو غيره، وفي إبطاله. فإن ذلك مما يحق أن يقصد لنفسه لكثرة وقوع النزاع فيه؛ وينفع أيضاً في باب النظر في الحد، فإن الحد يقصد به أن يكون معناه ومعنى اسم المحدود واحدا بعينه. ثم الواحد قد يقال على معان، وأحقها باسم الواحد هو أن يكون الشيء غير منقسم بالعدد لست أعني الواحد الشخصي الذي لا يقال على كثيرين، بل أعني به الواحد في نفسه من حيث ذاته، وإن كان معنى عاما بالقياس إلى موضوعاته، وكان ذلك المعنى من خارج مطابقا لكثيرين. مثال ذلك في المسألة الجدلية أنه هل العدالة والشجاعة شيء واحد؟ فإن ها هنا ليس تعني واحدا بالشخص، ولا أيضاً واحدا بأن جنسهما واحد، أو بأن نوعهما واحد، وهما كثيران بعد ذلك؛ بل تعني به هل الحقيقة التي تدل عليها العدالة هي بعينها الحقيقة التي تدل عليها الشجاعة، حتى تكون إذا عددت الشجاعة واحدا من الأشياء، تكون قد تناولت بذلك العدالة أيضاً. فهكذا يجب أن تفهم هذا الموضع وتعلم أنه يستعمل لفظة الواحد بالعدد على معنى هو هو في الحقيقة، حتى إذا ذكره ذكرته، وإن كان المعنى كليا.

فمن المواضع مواضع التصريف أنه إن كانت العدالة هي بعينها الشجاعة فالشجاع عدل، والعدل شجاع؛ وبالعكس أنه إن كان العادل هو بعينه الشجاع لا بالعرض كانت العدالة شجاعة. وتخالف الموضع الذي في باب العرض إذ كان لا يجب هناك الهو هو، لأنه كان هناك حمل فقط، ولم يكن مع الحمل اعتبار أنه هو. وكذلك تنظر في اعتبار المتقابلات أنها هل هي هي. وأيضا من الأكوان

والفاسدات، والأسباب الفاعلة والمفسدة. وأيضا من طريق الأولى أنه إن لم يكن ما هو هو أولى أن يكون هو هو، فليس ما ليس أولى بهو هو هذا. وقد علمت هذا الموضع وحكمه.

وأيضا إن كان كل واحد منها في ترتيب باب أكثر وأفضل من جميع الغير في ذلك الترتيب، فهما واحد. وأما إن كان أحدهما أكثر في ذلك من الآخر، أو كان أكثر من كل ما هو سواء ولم يكن الآخر كذلك، فليس أحدهما هو الآخر. وقد يكون شيئان اثنان وكل واحد منهما من كل شيء مذكور بالتعيين مما يشاركه، ومع ذلك فليس أحدهما هو الآخر؛ وذلك إذا كانا في ترتيبين، وكان أحدهما يحوي الآخر. كما يقال: إن الحيوان أفضل الأجسام الكائنة الفاسدة، ثم يقول: والإنسان أفضل الأجسام الكائنة الفاسدة؛ لكن الحيوان يشمل الإنسان، فلا يجب في مثل هذا أن يكون هو هو. فهذا الموضع فيه شيء ينبغي أن يتأمل، وهو أن قد يعرض أن يقال: إن الحار جدا هو أعلى المتحركة بالاستقامة، والمتخلخل جدا هو أعلى الأجسام المتحركة بالاستقامة، ويكون المقولان صادقين، ثم لا تكون حقيقة الحار جدا والمتخلخل جدا واحدة إلا في الموضوع. لكنه يجب أن تعلم أن القولين إنما صدقا باعتبار الموضوع، حتى إنهما إذا أزيلا عن ذلك الاعتبار كذبا؛ وأن معنى قوله: "الحار جدا"، وهو الجسم الموصوف بأنه حار جدا، وحينئذ فيكون ذلك الموضوع واحدا بعينه؛ فإن الإشارة في قوله: "والتخلخل جدا" تتناوله أيضاً. فلذلك أوجب أن يكون المشار إليه بالقولين ذاتا واحدة. فإن غُير اعتبار الموضوع الحار جدا، وأخذ من حيث هو حار جدا، حتى يكون المتخلخل جدا من حيث هو متخلخل جدا غيره، كذب قوله: إن الحار جدا من حيث هو حار جدا، أعلى من كل ما ليس حارا جدا من حيث هو حار جدا. فإن المتخلخل جدا ليس دونه في المكان من حيث هو متخلخل جدا، وهو غيره فيجب أن يراعى في هذا الموضع حال الموضوع للأمرين، وحالهما في نفسه. فإن كانت الإشارة تتناول الموضوع، فلا شك أن المشار إليه واحدا، وإن لم يكن الأمران واحدا؛ وأن تناول نفس الأمر لا موضوعه، وجب أيضاً أن يكون الأكثر واحدا؛ وإلا كان القول كاذبا.

وموضع آخر، أنه ينظر هل ما قيل إنه مع حَ واحد هو مع دَ الذي هو وحَ واحد، واحد أم لا. وهو يصلح للإثبات والإبطال. وأيضا ينظر هل يختلف في الأحوال العارضة. وأيضا هل يرتقي إلى مقولات مختلفة. وأيضا هل إن كان جنسها واحدا، ففصولها واحدة. وأيضاً هل يقبلان الأكثر والأقل معا، وعلى نسق واحد. وهذه مواضع الإبطال.

وأيضا هل كل واحد منهما إذا أضيف إلى ثالث حصل مجموعا هو بعينه مجموع الآخر وأيضا كذلك في النقصان. وأيضا هل هما يتساويان فيما يلزم رفع الشيء ووضعه، أو يلزمه رفع الشيء ووضعه، كان ذلك حقا وباطلا، فإن الشرطية ليس صدقها في صدق المقدم أو التالي، بل في صدق اللزوم. ومثال ذلك أنه إن كان الهواء والخلاء شيئا واحدا، فما يلزم من رفع الهواء يلزم من رفع الخلاء، وما يلزم من وضع الهواء يلزم من وضع الخلاء. وما يلزمه الهواء أو يلزم رفعه عن وضعه أو رفعه، كذلك يلزمه الخلاء أو رفعه. لكنا إذا توهمنا رفع الهواء بقي الخلاء عند أصحاب الخلاء. وليس يلزم عند رفع الخلاء أن يبقى وضع الهواء، فليس الخلاء والهواء واحدا.

وأيضاً هل يختلف الأمران في المحمولات؛ وهذا كالمكرر بالقوة.

وموضع في قوة هذا أنه إن لم يكونا واحدا بالجنس إن كان لهما جنس، أو لم يكونا واحدا بالنوع إن كان لهما نوع، لم يكونا واحدا بالعدد بالوجه الذي قيل.

وهذه المواضع كثير منها مواضع الإثبات والإبطال المطلقين استعملت في محمول مخصوص، وهو الهو هو، وكثير منها يخص الهو هو.

ولقد كان يمكن أن يقال: يجب أن ننظر كي لا يكون أحدهما ليس محمولا على الآخر بما قدمناه من مواضع الإثبات والإبطال المطلقين، ثم يؤتى بالمواضع الخاصة. وهذه المواضع ينفع المبطلات منها في إبطال الحد، فإنه إذا لم يكن الحد يدل على ما يدل عليه المحدود بعينه لم يكن حدا. وإذ هذا لا ينعكس، فالمثبتات لا ينتفع بها في إثبات الحد، فإنه ليس كل معنى هو هو الشيء هو حده، وإن كان أيضاً هو هو بالمعنى، فربما لا يكون قد وفى توفية جيدة.

وأما أنه هل على الحد قياس أو ليس، ومتى يكون قياس ومتى لا يكون، وكيف يقتن الحد، فأمر قد عرفناكه في الفن الذي قبل هذا.

وأما في هذا الكتاب، فقد عددنا لك المواضع في الحد، وأولاها ما تكون المواضع جدلية، وأكثرها تمكينا إيانا من التصرف، وهو مواضع التصاريف والأقل والأكثر وسائر المشتركات. وأما ما عدا ذلك فيقل عدد مواضع نفعها، وإن كانت أصح نفعا، ومع ذلك تدعو إلى نظر أدق من الجدل المعد للجمهور.

وأما أن أي المسائل أسهل إثباتا، وأيهما أسهل إبطالا، وضد ذلك، وأي المحمولات الخمسة أسهل إبطالا وإثباتا، فيجب أن تعلمه من الأصول التي يلتمت في هذا الفن، والفنون التي قبله.

الباب الحادي والثلاثون

الفصل الأول

فصل (أ) في وصايا السائل وأكثرها في المقدمات

إنا أول ما شرعنا في تعليم الجدل عرفنا حده وموضوعاته، أعني مقدماته الخاصة به، وعرفنا الآلات التي ينبغي أن تكون للجدل، وعرفنا المواضع المعدة نحو الإثبات والإبطال، فبقي علينا أن نعرف كيفية الاستعمال لما يلف إعداده وتعليمه. وقد عرفت حال السائل الجدلي والمجيب الجدلي، والفرق بينهما، وعرفت أن عمدة المجادلة هو السؤال، وعليه يبنى الجواب. فلنقدم وصايا السائل، فنقول: إن عمدة الأمور التي يجب أن تلتئم للسائل ثلاثة؛ أما المسألة التي بها الجدال فهي شيء خارج منها، وهي كالعرض، والجدل نحو المشار إليه، فلذلك ليست المسألة جزءا من الجدل؛ وهذا قد عرفته. لكن أول الثلاثة أن يكون قد أعد الموضع الذي منه يأخذ المقدمة لقياسه. والثاني أن يكون قد رتب في نفسه كيفية التوسل إلى تسلمها، وكيفية التشنيع على منكرها، إن أنكرت عليه؛ وهذان مما ينبغي أن يكون قد سبق إعداده إياه مع نفسه. والثالث هو التصريح بالمعد في النفس مخاطبة به للغير.

والوجه الأول من الوجوه الثلاثة يشارك الفيلسوف فيه الجدلي؛ وذلك لأن الفيلسوف لا بد له من موضع يأخذ منه مقدمات ما يصححه. والوجهان الآخران يخصان الجدلي، إذ لا حاجة للفيلسوف إلى تسليم شيء، فإنه يأخذ المقدمات من حيث هي حق، لا من حيث هي متسلمة، ولا النظر الحكمي متعلق بالمخاطبة وبالجهاد فيها، فلا يبالي في الخطاب التعليمي أن لا تسلم مقدمة بعد أن تكون المقدمات مناسبة للمطلوب قريبة منه، توجبه، ولا يحتاج فيه إلى أن يخفي قربها من النتيجة الحاجة التي للسائل الجدلي، فإنه يجتهد أن لا يفطن المجيب لما يلزم من

تلك المقدمات لئلا يتعسر في تسليمها، بل يروم إخفاء قربها من النتيجة، ويرى أنها بعيدة عنه جدا. والفيلسوف يروم ضد ذلك. وكلما كانت المقدمات أقرب من النتيجة كانت إليه آثر.

وجميع القضايا التي يوردها الجدلي قسمان: ضرورية، وغير ضرورية. فالمقدمات الضرورية هي الداخلة في نفس القول الموجب للمطلوب، قياسا كان أو استقراء. وأما ما ليس بضروري، فإنما يورد لأغراض أربعة، وهي: الاستظهار في الاستقراء والقسمة، والاستظهار في تفخيم القول، والاجتهاد في إخفاء النتيجة، والتكلف لإيضاح القول.

ولقائل أن يقول: إن كان الاستقراء جدليا، كان قولا يعد لا محالة نحو المطلوب وكان ما يصححه داخلا في الضروري؛ وكذلك القسمة، فأنها تستعمل في المقاييس المنفصلة. وكيف عددتم الاستقراء والقسمة فيما ليس بضروري؟ فنقول: إن الاستقراء قد يستعمل في الجدل على وجوه ثلاثة: أحدها في أن يصحح منه المطلوب نفسه.

والثاني أن يصحح به المقدمات الضرورية في المطلوب.

والثالث للاستظهار، وهو أن تكون المقدمات الضرورية لم يجحدها المخاطب، فيحتاج أن يصححها، بل هي غير بعيدة من أن يسلمها الخصم إذا ظهر من أحوالها أنها محمودة أو مسلمة، وأن إنكارها شنيع بعيد عن المحمود، فإذا سئل عنها مع الاستقراء فقيل مثلا: أليس الإنسان وما يجري مجراه فلان وفلان، وهو يفعل كذا وكذا، أو يسأل عن عبارة أخرى تناسب هذا الغرض، كان التسليم حينئذ أولى أن يقع، فيكون هذا النوع من الاستقراء لم تحوج إليه بعد ضرورة تلجئه إليه، بل أوردت استظهارا.

وأما المقدمات التي يصحح بها استقراء على المطلوب، أو على ضروري في المطلوب، فمقدماته ضرورية، اللهم إلا أن يكون في عدد ما ذكر كفاية، وقد استظهر بعد جزئيات أخرى لو لم يعدها حصل الغرض.

والقسمة أيضاً قد تورد على مقتضى الضرورة، وقد تورد لتحسين الكلام فيما لا يحتاج إليه، حتى يقول مثلا: إن العلم قد يكون أشرف من علم إما لقوة برهانه، وإما

لشرف موضوعه، وإما لكذا وكذا، حيث النافع مثلا أن يبين أن العلم شريف، ثم يتعداه إلى عد وجوه شرفه من غير حاجة إليه. فأحد الوجوه الأربعة أن تورد المقدمات للاستقراء الاستظهاري دون الضروري، والقسمة التي لا ضرورة إليها.

والوجه الثاني، أن يورد لبسيط القول والتوسعة فيه، إما بمدح كلامه، واستجابة مذهبه؛ وإما للتعجب ممن ينكر مأخذه؛ وإما بالأمثلة والاستشهادات بأقاويل الناس، وإما بالتصرف في تبديل العبارات للبيان والفصاحة، بأن يعبر عن قضية واحدة بعبارات مختلفة، كما هو من عادة فصحاء العرب، وإما باستعطاف المخاطب واستمالته إلى التسليم تارة بمدحه ونسبته إلى الإنصاف، وتارة بذمه وتأنيبه وأنه بعيد عن الإنصاف.

وليس لقائل أن يقول: إن بعض هذه المواضع سوفسطائية وخطابية، وذلك لأن المواضع السوفسطائية ربما احتيج إليها في الجدل إذا تنكد المجادل فجعل لا يسلم المشهورات، حتى قد يرخص له أن يغالط المتنكد باشتراك الاسم، ولولا ذلك لما كان رخص في الجدل أيضاً أن يحتال في إخفاء النتيجة ليسهل به تسلم المقدمات.

والثالث خلط ما يحتاج إليه بما لا يحتاج إليه ليبعد الحدس عن النتيجة، ويخفى النافع في الحجة من غير النافع. فلو أن السائل طالب المجيب بتسليم الكبرى من النافع في الحجة فسلم له؛ ثم أعقبه بالتماس تسليم الصغرى؛ أو ابتدأ يتسلم منه الصغرى ثم أعقبه بالتماس تسلم الكبرى، عرض من ذلك أن يفطن المجيب لما يحاول السائل، فيتنكد ولا يسلمه. وأما إذا قرن بتسلم النافع شيئا لا ينفع؛ ولا يناسب المطلوب؛ وفصل بينه وبين قرينته من النافع؛ لم يبعد أن يخفى الغرض عليه. وهذا القسم هو من جنس الحشو الذي يؤتى به لإخفاء النتيجة.

والوجه الرابع هو المورد لا للضرورة، ولا للحيلة، بل للإيضاح والكشف بتبديل الألفاظ؛ وتكريرها، وبالأمثلة. ويفارق الوجه الثاني إذا كان التمثيل هناك والتكرير لأجل اجتلاب التصديق؛ وها هنا لأجل التصوير والتفهيم. فالوجه الثاني يقصد فيه التصديق؛ وهذا الوجه يقصد فيه التصوير. وقد يستعان فيه بألفاظ الشعراء والأمثال المعروفة. وأما الوصية التي تليق بالوجه الأول، فبأن لا يذكر المقدمة الضرورية في أول الأمر، ولا يطلب تسليمها صراحا، فربما لم تسلم، بل يجب أن

ينتقل عنها إلى التسليم ما هو أعم منها حتى يكون ذريعة إلى عقد القياس فيشتبه على مقابل وضعه، أو أخص منها حتى تكون مادة الاستقراء، فيسوقه إلى مقابل وضعه، أو مثلها ومساويها حتى تكون آلة لتمثيل يضربه لمقابل وضعه. فإن كان ينفعه تسلم أن العلم بالأضداد واحد، حاول أن يتسلم هل العلم بالمتقابلات واحد ترصدا للقياس، أو هل العلم بالحار والبارد والرطب واليابس أو بالمضافين واحد ترصدا للاستقراء، أو أن يستعين ببعضها في بعض في مثل أنه إذا أراد أن يتسلم مثلا ما هو أعم ابتدأ أولا بالاستقراء وبتسلم الجزئيات؛ ثم يتسلم بعد ذلك ما هو أعم، فيكون أسهل عليه، ثم يتسلم الضروري.

وأما الوصية في باب إخفاء النتيجة، فأن ينظر إن كانت النتيجة تبين بقياسات بعيدة فيجب أن يبتدئ بأبعد المقدمات عن النتيجة، ويتسلمها، فينتقل عنها إلى القريبة، سواء كان ذلك يبين بمقدمات قليلة أو يبين بكثيرة، فيحسن أن لا يسأل عنها على الترتيب القياسي، بل يسأل عن الأول في الترتيب ثانيا، وعن الثاني أولا، لئلا يسمع الحد الأوسط وقد تكرر، وهو رابط بالفعل، بل يسمع تارة في طرف، وتارة في طرف آخر، وقد تخلل بينهما فاصل. وكذلك يجب أن يخلل في كثير من يسلم المقدمات بين تسلم مقدمة وبين رقيقتها يسلم مقدمة أخرى. مثلا إذا كانت إحدى المقدمتين تنفع في مقدمة للقياس القريب، لم يضف إليها الأخرى التي تنفع في تلك المقدمة، بل التي تنفع في مقدمة أخرى لذلك القياس القريب. وكذلك إذا تسلم مقدمة مقدمة مما ينتج مقدمة أقرب منها، ثم تذكر النتيجة معها، بل يترك النتيجة ويشتغل بتسلم مقدمة للقياس الآخر. فإذا تسلم المقدمات تفاريق أورد النتائج التي هي المقدمات القريبة معا إيرادا لا يمكن المخاطب إنكارها بعد تسلمه المقدمات.

فأما إذا تسلم مقدمتين وأنتج عنها، ثم أخذ يتسلم المقدمات للنتيجة الأخرى، لم يبعد أن يفطن المخاطب أنه إنما يحاول أن ينتج كذا لتكون مضافة إلى النتيجة الأولى، فيتنكد ويتعسر، بل يجب أن يحاول الإخفاء لأن النتيجة التي هي الغاية فقط، بل كل نتيجة، وإن كانت نتيجة تعود مقدمة ليكون ذلك أشد في الإخفاء. وفي ذلك فائدة أخرى، وهي أنه إذا أعقبها بالنتيجة الأخيرة؛ وكان قد حذف النتائج في

الوسط؛ ولم يقدم المقدمات لترتيبها؛ تخيل المخاطب أن كلامه غير منتج للمطلوب؛ لأنه لا يسرده سردا يشبه المنتج، فإذا أنتج في إثره فربما قال المجيب: ولم قلت إنه يلزم مما سردت هذه النتيجة؛ وعرض أن أمن المجيب تلك المقدمات؛ وظن أنها لا تنفع السائل؛ إذ النتيجة غريبة عنها وكأنها لا تلزمه؛ فلا يشتغل بالمناكدة في شيء منها، أو بتأويل جهة تسليمها؛ بأن يقول: إنما سلمت على شرط كذا، وإنما أردت بالتسليم كذا؛ بل يساهل كل المساهلة في تسليمها على أي نحو أريد منه تسليمها، فتقرر حال المقدمات على جهة مفروغ عن اللجاج معها فيها فإذا تقررت المقدمات عاد حينئذ فأبان أن المطلوب كيف يلزم عنها وانقطع المجيب.

وليس إنما ينفع ما تقدم ذكره من الانتقال من المطلوب تسلمه إلى كليه وجزئياته بل الانتقال أيضاً إلى تصريفه ونظيره ومقابله، فإن ذلك كله نافع في إخفاء النتيجة. وأنه إذا ريم نفس تسلم النافع لم يبعد أن يصرف الخصم همته إلى تمحل عذر في أن لا يسلمه.

وأما الشيء الآخر الذي هو منه بسبب، فربما لم يشاكس فيه؛ مثلا: إذا كان مراده أن يتسلم أن الغضبان هل هو المشتاق إلى الانتقام، فربما احتال المجيب فأنكر أن يكون كل غضبان كذلك، وقال: بل ها هنا غضبان على صديقه من غير أن يشتاق إلى الانتقام منه. وإن كان غمه إياه بالغضب عليه نوعا من الانتقام منه. فإن ابتدأ السائل وسأله: أليس الغضب شهوة الانتقام؛ كانت المشاكسة فيه أقل. فإذا سلم عاد وقال: فالغضبان إذن هو المشتاق إلى الانتقام.

والمواضع تختلف في هذا الباب، فربما كان المطلوب نفسه أقرب إلى أن يسلم من مقابله، فهنالك لا ينفع هذا، بل إنما ينفع حيث يكون الأمر بالعكس، كما في مثالنا فإن الاعتراض الذي به أمكن أن يشاكس في تسليم أن الغضبان المشتاق إلى الانتقام، وإن كان غير صحيح، فإنما كان يقرب حيث يقال "الغضبان"، ويبعد حيث يقال "الغضب".

ويجب أن يؤدي عن الغرض فيما ينحوه في تسليم ما يتسلمه، ويشير إلى شيء آخر كأنه يريد أن يصحح ذلك بما يتسلمه، ليصح بذلك مطلوبه، فإن ذلك الشيء

إذا كان غريبا توثق بأنه لا يؤدي إلى المطلوب، وإذا كان يتسلمه غريبا عن ذلك الغريب، تفطن بأنه لا ينتجه؛ وإذا كان الأمر كذلك تركت المشاكسة وسومح بالتسليم. فإذا تسم توجه به نحو المطلوب.

ومن التلطف في هذا الباب أن لا يرف المجيب أي طرفي النقيض فيما يتسلمه ينفع السائل، وذلك إذا سأل سؤال تفويض، وخصوصا إذا قدم في القول المستخير من الطرفين ما لا ينفعه، وأخر ما ينفعه، فأوهم أن المقدم منهما في اللفظ هو المقدم عندك في الإثبات، فيتأكد في تسليمه ويسلم الطرف الثاني الذي هو أحب إلى السائل. وأعمل من هذا أن يسأل سؤال حجر من غير تفويض؛ ويجعل الحجر على الطرف الذي لا يريده. مثلا إذا كنت سائلا؛ وكنت تؤثر أن يسلم لك اللذة خير؛ فتسأل: أليست اللذة خيرا؟ فتوهم بفعلك ذلك أن هذا ينفعك؛ فيميل المجيب إلى إنكاره فيسلم لك أن اللذة خير؛ وخصوصا إذا كان المحذوف من طرفي أكثر شهرة وحمدا.

ومن الحيل النافعة في التسليم أن تتسلم المقدمات التي تنتج شيئا ليس هو المطلوب، لكنه يحسن أن ينتقل عنه إلى المطلوب، فيتسلم ثم ينتقل عنه إلى المطلوب، إذ يكون حكمه حكم المطلوب كالشبيه بالمطلوب مثلا.

ومن النافع في استدراج المجيب أن يسأل ما يسأل كالمتشكك فيه، وكالمستفهم، وكالمستريب، وكالمائل إلى العدل والإنصاف، وكالملتمس ذلك للتعلم والاستفادة؛ كما يقول: لنترك اللجاج، فبيّن لي ما عندك في كذا لا على طريقة ملاجتي ومغالبتي، بل على ما يجب أن يكون الأمر عليه في نفسه، ويجب أن يكون السائل كأنه يعارض نفسه، ويناقضه، ويقول مثلا: لا، إن هذا الذي قلته ونسقته ليس بجيد، بل يجب أن أرجع عنه فيصير هذا سببا إلى أن لا يتهم حبه، ويؤثر مساعدته، والتسليم له ما يتسلمه.

ومن الأشياء النافعة في التسليم أن يقول: أجمع الناس على كذا، والعادة جرت بكذا، فإن هذا يورث السامع جبنا عن إنكاره.

ومن ذلك أن لا يظهر حرصا شديدا على تسليم شيء بعينه، بل يتعداه في الوقت ثم يتلطف في العود إليه.

واعلم أن طبائع الجدليين مختلفة فمنهم صلف سمج، والمتعسرون في أول الأمر أشد تعسرا وأكثر جحدا، فإنهم حينئذ أشد استعدادا للشقاق، ثم يفترون قليلا إذا طال الكلام، هؤلاء يجب أن يؤخر تسلم العمدة منهم. وأما الصلفون فأمرهم بالضد، فإنهم لصلفهم يستنكفوا أن يتصلبوا وأن يناقشوا بل يظهرون أنه يهون عليهم أن يسلموا كل شيء واثقين بحسن تأتيهم للتخلص عن مغبة ما يوجبه التسليم؛ وخصوصا إذا كان تأديته إلى النتيجة خفية، كأنهم إذا ناقشوا ابتداء رمقوا بعين الاستجبان، وظن بهم أن الاختناق يلجئهم إلى المعاسرة، وأنهم ملزمون إلى الإلزام، فإذا حان الإنتاج عليهم انقلبوا متعسرين وأخذوا هناك يشاكسون ويتصعبون؛ فهؤلاء يجب أن نستسلم منهم العمة في بدء الأمر، وحين هم بعد سمجاء.

وينبغي أن يحاول إخفاء النتيجة بتحليل أيضاً ما لا ينتفع به، وبالتطويل، وبترويج ما سبيله لو أفرد كان قريبا من الإنكار يخلطه في جملته، كأنه غير منتفع به، وكأنه في جملة الإهاب فيتزوج، وربما دعا إلى ذلك الضجر. فهذا ما قيل في إخفاء النتيجة والوجهان الآخران، فقد علمتهما.

الفصل الثاني

فصل (ب) في وصايا السائل وأكثرها في أحوال القياس والاستقراء

وفيه ذكر ما يصعب وجدان القياس عليه ويسهل وإعطاء السبب فيه.

وينبغي أن تستعمل مع الجدليين القياس، ومع الذين هم أشبه بالعوام الاستقراء. وإذا لم يكن للمعنى المتشابه به اسم صعُب فيه الانتقال من الاستقراء إلى المقدمة الكلية التي المستقريات منتشرة تحت موضوعه، فيتشوش الكلام على السائل والمجيب. أما على السائل، فإنه لا يتهيأ له الانتقال إلى الكلية، وأما على المجيب، فلأنه لا يتهيأ له إيراد المناقضة، إذ لا يعلم ما الذي اشتركت فيه حتى يطلب من

جملته جزئيا مختلفا. وبالجملة ربما أدخل أيضاً في جملة الاستقراء أمور غير متشابهة، فأخطأ السائل وغلط المجيب، بل يجب أن يرسم ذلك المعنى ويوضح له اسم. فإذا استقرأ السائل، ودل على ما وقع فيه التشابه، ثم لم يسلم المجيب الكلية فقد ظلم، بل عليه أن يأتي بمناقضة أو يسلم. وهذا بحسب الجدل فقط، لأن الاستقراء جدلي؛ إذ ليس من شرط الجدل أن يكون ما يورد فيه من القول موجبا للمطلوب بالضرورة، بل بحسب المشهور. ولهذا ما كان كثير من المواضع والطرق الغير الواجبة يجوز أن تصير جدلية إذا قبلت واشتهرت ويجوز أن لا تكون جدلية إذا لم تشتهر، وذلك مثل قولهم لو جاز كذا لجاز كذا، إذا كان نظير له، فإن هذا غير واجب في نفس الأمر. فإنه ليس إذا جاز في شيء حكم، جاز في نظيره نظيره. وكذلك قولهم إن لزمني هذا فقد يلزمك أيضاً، فإن هذا غير واجب؛ ولم إذا لزم الآخر كما يلزم الأول أن يترك حكم الأول. وكذلك قولهم لم قلت كذا في كذا، ولم تقل كذا، وهو في طرده، فإنه ليس إذا لم يقل ذلك وجب أن يكون هذا باطلا. وكذلك المعارض للحجة بحجة أخرى، وليس في ذلك خروج عن عهدة الحجة التي أوردت. ولكن هذه إذا اشتهرت صارت طوقا جدلية، وإن كانت غير ضرورية. والاستقراء أولى الجميع بأن يُرجع إلى موجبه في حكم الجدل. وليس للمجيب الجدلي أن يقول إن الحكم فيما استقريت هو ما قلت. ولكن الحكم في غيرها ليس حكمها إلا أن يكون مدعيا في أول الأمر أن الواحد المختلف فيه وحده هو المخالف. ويكون هذا قولا سبق منه في الدعوى فلا يكون الاستقراء عاملا عليه، كما يكون قد ادعى أنه من المسلم أن كل عدد زوج، فإنه ليس بأول إلا الاثنينية. فإن قال هذا، تخلص من عهدة الاستقراء، فلا ينفع السائل ما يورد من الاستقراء معه. والمناقضة التي باشتراك الاسم ردية مثل مناقضة استقراء المستقري ليبين أن كل حيوان حساس، بأن المصور حيوان وليس بحساس، وربما اتفق اشتراك في الاسم فخفي فصار في المشهور اشتراطا في المعنى، فحينئذ يتفق ويروج في مثله، مثل هذه المناقضة. وكذلك ينبغي أن يتمهر في اعتبار الآلات المعطاة في تفصيل معاني الاسم المشترك فيرجع إليها. وربما نوقض المستقري، فوجد التخصيص بعد النقض يعم المطلوب، والمستقرأ لأجل المطلوب، فيتعلق المجيب التخصيص، ولا يلتفت إلى النقض. مثلا إذا كان قال: كل حيوان يحرك لحيه الأسفل فأورد جزئيات

استقرائية مثل الفرس والإنسان، وما يجري مجراهما فنوقض بالتمساح، فله أن يقول: إني لست احتاج إلى الحيوان المطلق فيما استقريته، بل إلى الحيوان الماشي البري. ومن الناس من يمنع هذا، يقول: إن ذلك فرق بعد النقض؛ ولا التفات إليه، وليس في ذلك بأس عند التحقيق فإنه إذا أورد المستقريات من جملة الحيوان الماشي، ولم يكن ذكر لفظ الماشي، أو قصر فتدارك كانت حجته قائمة. وأكثر ما عليه أنه لم يحسن الاحتياط فيما لفظ به، وهذا لا يجعل الحجة غير حجة. والمثال المورد في التعليم الأول لهذا أنه إذا أورد مستقريات كلها قد فارق علما كان له، فكان ناسيا؛ فقال: كل مفارق للعلم ناس، فنوقض بمن فارقه العلم ليغير المعلوم، فيقول: إنما أوردت المستقريات من باب من فارقه العلم مع ثبات المعلوم. وكذلك إذا قال أعظم الضدين لأعظم الأمرين فاستقرى له فعوند بأن كمال الخلقة أفضل من الصحة، فإنها داخلة فيه، وذلك زائد عليها ينافي الفضيلة، لكن المرض أشد رداءة من سوء الهيئة؛ فإن القبيح من الهيئة، والمريض شر منه، فله أن يقول: إنما كلامنا في شيئين متباينين؛ وليس أحدهما في الآخر، لكن الصحة إنما هو في المقدمات الصادقة في البعض إذا لم يورد بالشرط الذي معه يصدق في الحقيقة وفي النطق. على أن هذا المذهب إذا زيفه المشهور في زمان ما يزيف ويقول: والمستقيم أولى أن يستعمله الجدلي من الخلف وتأدى إلى شنع؛ فقال المجيب إن ذلك ليس بشنع، بل هو ممكن بطل سعيه وضاع، فاحتاج إما إلى قياس يبين به شناعته، أو قياس آخر مستقيم ينحو نحو المطلوب نفسه. وأما في البرهان فليس المحال إنما يصير محالا بالتسليم أو يلتفت فيه إلى ذلك، بل إذا كان محالا في نفس الأمر استعمل في قياس الخلف البرهاني. وليس كذلك الحال في الجدل، فإن استعمالك للخلف فيه ربما طول عليك الأمر لأنك تحتاج فيه إلى إنتاج محال أولا، ثم تتكلف الانتقال عنه إلى المطلوب ثانيا. فإذا أنتجت المحال وحدس المجيب أن تسليمه استحالته تؤدي إلى فساد وضعه أنكر أن ذلك محال، وجعله ممكنا، فبطل سعيك، وتحتاج إلى تكلف سعي في أن تبين أن ذلك محال فإن لم يستمر ذلك لك لم تتلاف بطلان سعيك. وإن أمكنك ذلك كفاك أخذك في الأول نقيض المحال، وقرنك إياه إلى الأخرى لينتج لك المطلوب هونا. ولولا أن الأسبق إلى الذهن ليس يكون في كل وقت نقيض المحال، بل ربما سبق إلى الذهن قياس ما ولاح تأدية

إلى المحال، لكن استعمال الخلف باطلا في كل موضع. وأما إذا سبق إلى الذهن المحال ونقيضه معا؛ فتتكف قياس الخلف محال. وها هنا حين احتجت أي أن تتسلم استحالة المحال قبل عقد القياس، فقد صار نظرك إلى صحة نقيض المحال خاطرا ببالك في خيالك مع نظرك إلى المحال فحينئذ لا يحتاج إلى الخلف ألبتة. فلو كان عندك قياس مستقيم معدا من مادة الخلف بعينة، أو من مادة أخرى لكان يمكنك أن تتسلم مقدماته من غير أن يحدس المجيب بما يلزمها، وخصوصا إذا استعملت إخفاء النتيجة فإذا تسلمتها لزمت النتيجة، وقضي الأمر، وكان يمكنك في القياس المستقيم المشارك للخلف في المادة أن تتسلم نقيض المحال ولا يشعر المجيب بعاقبته. وأما إذا أوردت المحال على أنه محال، وأفطنت المجيب عاقبته، فلا يبعد أن يشاكسك الآن مشاكسة، ربما لم يقدم عليها حين لا يفطن لذلك.

واعلم أن المحال الذي نذكره ها هنا، وهو الشنع في نفس الأمر، فإن الشنع ها هنا هو المحال، كما أن المشهور ها هنا هو الحق. ويجب أن يحتال في ادعاء المقدمات الكلية أن يكون محرزة بالاحترازات التي لا يوجد معها نقض وعناد، ويكون الحكم فيها مطردا في الجزئيات، فإنه إذا فقدت المناقضة أذعن للتسليم.

ومن المسائل ما يشتمل على القياس وعلى النتيجة معا، كما يقال: أليس إذا كان فلان كذا، وفلان آخر كذا، فكذا كذا. وهذا مما لا ينبغي أن يستعمل في أكثر الأمر، فإن هذا يكشف مناسبة ما بين المقدمات والنتيجة فيعرضها للإنكار، فلا ينعقد القياس بل ينحل.

ومن الناس من إذا سئل عن المقدمات المطلوب تسليمها، وشنعت بالقياس عليها أوهمه اقتران القياس بها أن تسليمها واجب. فهؤلاء لا بأس بمخاطبتهم على هذه الجهة. وليس كل سؤال كلي كما علمت جدليا، فإنه ليس السؤال عن ما هو، وعن أي الأشياء هو جدليا، اللهم إلا أن يكون على أحد وجهين: إما لاستكشاف لفظة يستعملها السائل، وأكثر هذا هو للمجيب، وإما على سبيل المطالبة بأحد طرفي النقيض؛ بأن يقلب السؤال عن الماهية إلى الهلية وتكون حقيقة السؤال تشير إلى الماهية، وذلك أن يجعل التحديد في قسمة طرفي النقيض، كمن يسأل فيقول: هل تقول إن ماهية الخير هو أنه الذي يتشوقه الكل، أو لا تقول؟ فإن هذا يستدرج الماهية لا غير؛ وربما حمد، وربما لم يحمد. وهذا مثل أن تقول: إن لم تكن اللذة هي المتشوقة للكل فترى ما هي، ويكون كأنه يقول إن لم تكن اللذة هي كذا، فليس

لها حد آخر. وكما تقول: إن لم تفهم هذا عن اللذة، فهل تفهم عنها غيره طلبا لتفصيل معاني الاشتراك. وهذا من المواضع التي تتعلق بالشهرة والحمد. فإنه إن وقع الاصطلاح من الجدليين على قبوله قبل، وإلا فللمجيب أن يقول: هو شيء لا أقوله لك، ولا أفسره، ولا يلزمني ذلك. ولعله من ساعد المجيب وتكفل إيراد حد آخر، ولإظهار اشتراك الاسم في مثل لفظة اللذة كان إلى الإنصاف ما هو. ويجب أن لا يظهر السائل حرصا على تسليم شيء بعينه، فإن ذلك يغري مجيبه باللجاج، ويدل على عجزه، وعلى إزجاء بضاعته إذ هو فقير لا قياس له إلا عن مواد بأعيانها، بل يجب إذا رآه يتعسر أن يتجافى عن تلك المقدمة، وينحرف عنها إلى شيء آخر، ثم يعاودها على جهة لطيفة من الجهات المذكورة.

وكذلك فإن الولوع بتكرير سؤال بعد سؤال، وتسلم بعد تسلم، من غير أن يتبع ذلك بالإنتاج، هو رديء؛ لأن الجدل لا يتضمن من المطالب إلا ما هو قريب المكان من المقدمات. وأما المطالب التي بينها وبين أوائلها مقدمات كثيرة جدا فهي مطالب علمية. وقد علمت هذا فيما سلف. فتكون إذن المقدمات التي ينتفع بها السائل في إبطال الوضع محدودة في عدد ليس بذلك الكثير. فمن أمعن في السؤال مجاوزا به ذلك الحد، فهو إما متوجه بتلك المسائل إلى المطلوب على سبيل خارج عن الجدل، بل أولى أن يكون ذلك تعليما؛ وإما هذا يشغل الزمان، ويتمحل ما لم يفده، ويطوله بذلك هربا من أن يظهر قصوره عن إنتاج نقيض المطلوب، وتوقعا لأن يسمح طبعه بتذكيره ما يجب أن يعتمد عليه، إذ هو في الحال خال عادم للقياس.

والأمور التي يصعب على الجدلي مصادفة القياس عليها، إما لأنها أمور هي أحوال المبادئ، وإنما نتمكن من معرفة أحوالها إذا عرفت حدودها، وأنها إذا حدت لاح من تحديد حدودها أحوالها وأعراضها، كما علمت في مواضع أخر، فأمكن حينئذ أن يستعمل القياس على أحوالها، أعني بعد تحديدها، وتحليل حدها، فتحتاج أول شيء أن تتسلم حدودها؛ وتسلم الحدود عبء. وذلك لأن السؤال عن الماهية ليس بجدلي، والسؤال عن الحد نظر في النقيض أيضاً، وعلى النحو المذكور معرض لإيجاب الطرف المقابل دون طرف الحد.

وإثبات الحد صعب جدا، وإبطاله سهل جدا. فإذا تأكد المجيب ولم يسلم الحد منع عقد القياس على الأحوال التي إنما تنكشف عن الحد ولأن الأوائل أيضاً إنما ترسم في أكثر الأمر بما يتأخر عنها؛ والمتأخرات عنها ربما كانت أمورا كثيرة، ويكون ترسيمه ببعضها ليس أولى من ترسيمه بالبعض الآخر، فيتلبد الاختيار في رسمها.

وأيضاً، فإن الحدود قد تشوش ما يقع فيها من اشتراك الرسم والاستعارة فيتكدر فهم الحد نفسه، فيعمر على السائل إيراد الحجة والتوبيخ، وعلى المجيب أيضاً جهة الاحتراز بهذا. وإما لأنها أمور قريبة من الأوائل فتكون صعوبة القياس عليها لشد قربها من الأوائل فلا يوجد بينها وبين الأوائل التي تتبين به إلا مسلك واحد. ومصادفة الواحد قد تتعسر كثيرا، فإنك إذا كان دليلك على أمر ما إنسان واحد، وهو غائب عنك، وكان وجدانك ذلك الأمر أعسر عليك من أن يكون لك أدلاء عدة أيهم صادفته فقد صادفت الدليل. وإما لأنها أمور متأخرة بعيدة عن المبادئ. وهذه فإنما يصعب على الجدلي إصابة القياس عليها لأمور ثلاثة: أحدها كثرة المذاهب الآخذة من المبادئ إليها؛ والثاني طولها؛ والثالث اختلاط بعضها ببعض فيضل الجدلي في تخليصه كلا عن صاحبه، وإفراده عمدة لنفسه إلى أن يتخلص له واحد من جملتها عن الآخر تخلصا لا يضل فيه. وهذا صعب.

وسواء كانت هذه المبادئ مبادئ بحسب الحق أو بحسب الشهرة، فإذا تعذر عليك إصابة القياس على شيء، فانظر في حال حدّه واستكشفه، وانظر هل في حده أو في اسمه اشتراك أو استعارة، وافزع إلى طلب القسمة، وإلى طلب الأوساط المرتبة، وعلى ما علمت في كتاب القياس.

واعلم أن التحديد نافع جدا في مصادفة الحجة؛ كمن يلتزم مثلا تصحيح أن الواحد ضده واحد؛ فإنه إذا وفّى الضد حقه في حده، فقال: إن الضد هو المباين في معنى واحد مباينة في الغاية، فطن الذهن حينئذ أن غاية مباينة الواحد من جهة واحدة هو لواحد. وكذلك في الهندسة إذا تعذرت معرفتنا بحال المثلث المقسوم بخط مواز لقاعدته، فرجعنا إلى تحديد النسبة، وصادفنا السطحين في النسبة كالخطين، كانت نسبة الخطين في جهة نسبة السطحين، وكان كذلك حال الخطين

في الجهة الأخرى. فمتى علمنا بأن المناسبة ما هي، وأنها تقتضي أن تكون حال الأمور الداخلة فيها في أن تكون في حكم ما وأن لا تكون حالا واحدة، علمنا أن نسب الأضلاع واحدة. واعلم أن جميع التعريفات إنما تُفرض من أمثال هذه الوجوه المذكورة.

وكثيرا ما يعرض أن يضعف السائل عن إيراد مقدمات تكون أشهر من النتيجة، فتلوح له مقدمات هي إما مثل النتيجة أو أقل شهرة منها، فيختارها فيصحح المطلوب؛ وإنما يصحح المطلوب بعد أن يقيس عليها ويصححها، إذ هي تعرض أن لا تسلم، فيقع من بمحل القياس على كل مقدمة منها في كل شغل. ولو أنه أصاب رشده، لكان يصرف وكده إلى ارتياد قياس على نفس المطلوب؛ فإن حق مثل هذه المقدمات بأن يقاس عليها هو حق المطلوب، فالأولى به أن يشتغل بتصحيح الأصل المطلوب، فربما كان ذلك أهون عليه من اشتغاله بتصحيح المقدمتين الذي يتضاعف عليه معه التعب. ومع ذلك كله فيحتاج إلى أن يؤلف منهما مرة أخرى قياسا يؤديه إلى تصحيح المطلوب. ولو أنه أعرض عن تلك المقدمات، وطلب القياس على المطلوب الأول، لكان تعبه في ذلك كتعبه في تصحيح كل مقدمة منهما، اللهم إلا أن يضطر إلى ذلك لعوز القياس، إلا من جهة تلك المقدمات. وأما الجدلي البليغ في مجاهدته، فلا يرضى لنفسه بارتياد قياسات إلا من مقدمات مشهورة أو متسلمة، وأوضح من النتيجة؛ ولا يسبق لمثل ما ذكرناه. وأما في الارتياض؛ فالأصوب أن يستعرض كل قياس، وعلى كل طرف من طرفي النقيض.

الفصل الثالث

فصل (ج) في وصايا المجيب

وأما الوصايا التي يجب أن يمثلها، فليستمع من هذا المبدأ أن كل واحد من المجيب والسائل قد يكون مجيدا، وقد يكون غير مجيد. والسائل إنما يكون مجيدا من جهتين: إحداهما جهة الفعل، والأخرى جهة القدرة.

والذي يكون من جهة الفعل فأن يأتي بقياس من مقدمات هي أشهر؛ والذي يكون من جهة القدرة أن يكون قد ساق كلامه سياقة اضطرت المجيب إلى أن لزمه مقابل الوضع عن مقدمات ليست بمحمودة؛ فكان من نفاذه فيما هو محاولة أن عمل مما ليس بمحمود ما يعمله غيره من المحمودات، كمن بلغ من اقتداره أن يقطع بالكهام من السيوف، وأن يصيب بالأعصل من السهام.

والمجيد للجواب يكون مجيدا من جهتين: إما من جهة فعل أو من جهة قدرة. والذي من جهة الفعل أن يكون ممتنعا من تسليم ما ليس بمشهور ومسلما لما هو مشهور. والذي هو من جهة القدرة، فهو إما باعتبار الانقطاع والالتزام أو باعتبار الجدال. وإنما يكون مجيدا باعتبار الالتزام أن يكون الالتزام لا يأتيه مغافصة، بل إذا مال عن طرفي النقيض ليتسلم عنه مقدمات القياس المسوق نحو مقابل وضعه قال: إني إن سلمت هذا لزمني، وإن لم أسلمه لم يلزمني، لكني أوثر منقبة الجميل من تسليم المحمود على مثلبة القبيح من الانقطاع. فلأن أسلم المحمود ويلزمني آثر عندي من أن لا أسلم المشهور؛ ولي ذلك. ويكون جملة غرضه أن يعلم الإلزام ليس لضعفه، بل لضعف ما يحفظه، لأنصافه.

وأما باعتبار الجدال والمجاهدة، فهو أن يكون مع تسليمه للمشهورات يمنع أن يساق إلى النتيجة، أو أن يكون قادرا أن يورد فروقا وشروطا تجعل القول المشهور مطلقا بحيث إذا لم يراع فيه ما أورده من الشرائط صار غير مشهور فيكون له أن لا يسلمها وأن يمكنه التوقيف على أن هذا الشنع المورد عليه في التوبيخ غير شنع إيراد شرط يهدم به ظهور شناعته. وهذا كله في المفاوضات الموجهة بمعنى الغلبة: وهي المحاورات الجهادية التي يكون قصارى سعي السائل أن يفعل، وقصارى سعي المجيب أن لا يفعل.

وأما المحاورات الارتياضية، فينبغي أن لا يصرف الهم فيها إلى الاحتيال لدفع الإلزام، بل إلى استكشاف المعاني، لاستيضاح الرجمان، والرجوع إلى الأولى أو الحق ارتياضا بالمشاركة.

وكل مجيب فإما أن يحفظ وضعا مشهورا أو شنعا، أو غير مشهور ولا شنع. وكل واحد من هذه، وإن كان قد ينتج من غير جنسه، فالأولى أن ينتج من جنسه.

فإن المشهور قد يمكن أن يبين بشنع، كالحق يمكن أن ينتج عن كاذب؛ وكذلك الشنع قد يمكن أن ينتج عن المشهورات، ليس كالباطل الذي لا ينتج عن الحق. وذلك لأن المشهور ليس يجب أن يكون حقا، بل ربما كان باطلا، وأمكن أن يلزمه باطل، وأن يكون ذلك الباطل مما هو أيضاً شنع وإن كانت مباديه غير شنعة، فإنه وكثير من القياسات الجدلية تساق نحو أمور شنعة وباطلة؛ كمن يثبت اثنينية الصانع من جهة تضاد الفعال، فإنه إن كان ربما أنتج من الباطل باطل، وأمكن أن يكون ذلك الباطل مشهورا، وأمكن أن يصير أي باطل شئت شنعا في زمان وفي وقت، فلا يبعد أن ينتج شنع من مشهور.

والمشهورات الكاذبة التي أضدادها شنعة، قد يمكن أن يبين بطلانها بأوليات تساق إليها نتيجة بعد نتيجة، فتنتج هي عنه آخر الأمر. وتكون تلك الأوليات لا محالة مشهورة، إذ كل أولي مشهور، فإذن ليس يبعد أن ينتج شنع عن مشهورات. وأما ما ليس بمشهور ولا شنع، فلا يبعد أن ينتج عن المشهورات والشنعات، إذ كان الإنتاج في أكثر الأمر إنما يكون مما هو معروف لما هو مجهول، ولا يبعد إذن أن ينتج عن المشهور نتيجة لم يكن مفطونا لها قبل، حتى تحمد أو تذم. وكذلك من الشنع أيضاً. فإذا قد اتضح هذا، فليس بممتنع أن ينتج المشهور عن مخالفه، والذي ليس بأحدهما عن مخالفه؛ لكن الأكثر هو أن الشنعات من المقدمات لا تؤدي إلى المشهورات بسبب أن القياس الجدلي إما بسيط وإما مركب قليل التركيب؛ إذ الإمعان في التركيب - على ما علمت - إنما هو للعلوم. والمسافة بين الشنع والمشهور ينبغي في الأكثر أن تكون بعيدة؛ فلو كانت المسافة بينهما في أكثر الأمر قصيرة؛ لفطن لها في أكثر الأمر، فيكون المصير منها إلى المشهور بتركيبات قياسات كثيرة. وكذلك الحال في جانب المشهور. وكذلك أيضاً النتائج المجهولة قلما تولي إليها المقدمات المعلومة الشهرة إلا بوسائط كثيرة. مثل المسائل الهندسية البعيدة عن المبادئ، فإن المشهورات في الأكثر لا توصل إليها. والقريب من المشهور في أكثر الأمر يكون مشهورا شهرة ما، أو مفطونا بوجه ما. والمفطون له بالأكثر لا يعدم إحمادا ما عند الظن، أو الذم، سواء أخذت الشهرة والشنعة مطلقة، أو بحسب قوم أو إنسان. فإذن الأكثر هو أن المشهور لا ينتج الشنع، والشنع لا ينتج المشهور. وإذا

أنتج المشهور من الشنع لم يكن ذلك طريقة جميلة، لأنه إنما يجب أن ينتج الشيء عما هو أعرف، فينبغي أن ينتج المشهور مما هو أشهر. وكل واحد من المشهور والشنع لا يتوصل منه بسرعة إلى ما هو بعيد عن التفطن له، ليس يميل الظن إلى إحمادا أو ذمه بوجه. وهذا كله في الأكثر.

وأيضاً فإن مقابل المشهور في الأكثر شنع، اللهم إلا أن يكون المشهور ليس مطلقا، بل بحسب قوم وقوم، ووقت ووقت. مثل أن الغنى مؤثر، والغنى ليس بمؤثر بل وبال؛ فأيهما جعلته مشهورا فمقابله شنع عند من هو مشهور محمود عنده، وفي ذلك الوقت. ومقابل الشنع مشهور؛ فإذا كان الوضع مشهورا، فإن نتيجة السائل شنع، وبالعكس. وإذا كان ليس بمشهور ولا شنع، فإن النتيجة كذلك. وإذا كان كذلك فينبغي أن يحتاط المجيب المتقلد نصرة وضع مشهور، فيمتنع عن تسليم الشنعات، لأن نقيض وضعه، وهو نتيجة السائل أمر مستشنع، ولا يكاد ينتج عن المشهورات، بل المشهورات أقرب إلى أن تنفع في نصرة وضعه من أن يناقض بها وضعه. وإن كان متكفلا لنصرة شنع، لم يسلم المشهورات، ويقول: إني بعد أن لم أسلم لك مثلا أن الخير والشر متقابلان، فلست أسلم لك أن العلم والجهل متقابلان، سواء كان ينصر الوضع على أن ذلك رأيه أو على أنه نفسه ثابت فيه عن غيره، فيقول: إن الذي أنصر وضعه إذا لم يسلم لك أن الموجودات كثيرة، فمتى يسلم لك أن جوهرا وعرضا وهما غيران. وأما إذا تكفل نصره وضع ليس بمشهور ولا شنع، فليسلم المشهورات والشنعات، فإن المسافة منها إلى إيضاح الأمر الذي لا رأي فيه في المشهور يشبه أن يكون مسافة بعيدة، وأن وقت المحاورة الواحدة لا يفي به، وإن كان بحيث ينصر وضعا شنعا واستقبح إنكار المشهور وتسليم الشنع، ثم استضعف رأي نفسه في تسليم المشهور، وإنكار الشنع، تقدم فعرف أن الذي يسلمه يبطل الوضع الذي ينصره. ولكنه إنما يسلمه كراهة للعدول عن الإنصاف.

وللمجيب أن يتوقف في ابتداء الأمر عن تسليم ما يراد منه تسليمه إذا كان فيه غموض، فلا يسلمنه إلا بعد الاستكشاف والاستفهام. وإذا كان فيما يطال بتسليمه اشتراك اسم، فله أن يستفسره المعنى المقصود فيه، سواء تبرع فعدد معاني ذلك الاسم بنفسه، أو لم يتكلف ذلك، بل جعله إلى السائل، فإنه لا يلزمه أن يجيب عما

لا يفهمه، ولا عار عليه أن يقول فيما لا يفهمه أنه لا يفهمه. فإذا كان الحكم صادقا أو كاذبا في جميع المعاني لم ينتفع كثيرا بإذهاب الزمان في الاستفسار والاستفصال؛ وإن كان كاذبا في بعض المعاني وصادقا في البعض، فحينئذ يجب له: إما أن يستفهم المعنى، وإما أن يعين أحد المعنيين، ويعرف صدق الحكم عليه دون الآخر، ويجعل الاختبار في المعنيين على السائل.

وعلى أن للمجيب في جميع ذلك أن يسلم في ابتداء الأمر ما يطالب بتسليمه من غير دلالة على الوجه الذي يفهم، ويذهب إليه، ويعينه، فإذا أنتج عليه آخر نقيض وضعه، فكان من وجه آخر غير الوجه الذي فهمه، عاد فبين أن الذي يسلمه ليس هو على هذا المعنى، بل على معنى آخر. لكن هذا يغض من المجيب، ويدل على نقيضه وضعف فيه، أو قلة إنصاف ومراوغة. فربما ظن به أنه حينئذ قد أخذ يحتال، حين لزمه اللازم عما سلمه، فهو يحاول الآن أن يحرف ما سلمه عن وجهه. وربما ظن به أنه كان عييًا غير عالم بالاشتراك، وعاجزا عن طلب التفسير فيه.

والمجيب إذا مانع السائل، فإما أن يمانعه في المقدمات القريبة، وقد قيل في ذلك. وإما أن يمانعه في المقدمات المنتجة للمقدمات القريبة. والسائل إما أن يأخذ تلك المقدمات على أنها تعد نحو قياسات، أو على أنها تعد نحو الاستقراء والتمثيل. وإذا أخذها للاستقراء، وكان المجيب قد سلم الجزئيات، لم يكن له أن يماحكه، أو يمتنع عن القبول إلا بالمناقضة، كما قيل من قبل. وأضعف من المناقضة أن لا يسلم العموم مستغنيا عن أن لا يسلمه بقياس يبين به في بعض الجزئيات أنه بالخلاف، فيكون ذلك قياسا على مقدمة العناد، وهي مقدمة المناقضة. فإن للمجيب أن يفعل هذا، وإن لم يكن إلا عمل مضطر. وإنما لا يكون له أن يفزع إلى مثل هذا إذا استقرى عليه حين ما يقصد أن يقيس لا على مقدمة العناد، بل على نفس المطلوب ليبطل به كلية الاستقراء، ويجعل للمطلوب مناقضة للاستقراء، لئلا يتم الاستقراء، فلا يصح نقيض المطلوب. وهذا مما قد سلف لك ذكره.

وأما إذا حاول أن يأتي بقياس ينتج جزئيا غير المطلوب، يخالف حكمه حكم ما عداه فله ذلك؛ كما له أن يأتي بالجزئي المناقض به حسا أو إشارة. ولكن المشاهد والمحسوس المعترف به، آكد من المبين بالدليل. وليس له بعد تسليم الجزئيات أن

يأتي بقياس يعاند به المقدمة الكلية عنادا كليا. وكيف وقد سلم الجزئيات وما يعمل بقياسه، وقد أورده قياسا يخالف الظاهرات. والقياسات التي توجب خلاف الظاهران، وإن كان يوجد فيها ما يصعب حله، مثل قياس "زينن" على إبطال الحركة؛ ومعلوم من أمرها أنها مماحكة وعدول عن الحق.

والمماحكة محاورة يعدل بها عن الإنصاف في طريقة المحاورة الاحتجاجية؛ لمثل هذا ما الأولى بالمجيب أن لا ينصر وضعا شنعا، فيحوج إلى المماحكة.

وإذا تقلد المجيب وضعا صادقا في المشهور يقيس بقياس ينتج نقيضه في الظاهر فمعلوم أن فيه كذبا. فإن كانت إحدى المقدمتين كاذبة والأخرى صادقة، فلا ينبغي له أن يأخذ في المماحكة بالامتناع عن تسليم الصادقة في المشهور، فينسب إلى التعسف وخصوصا وله عنه محيص؛ بل يجب أن ينقض القياس من جهة إبطال الكاذبة. وأما إذا اجتمع فيهما الكذب، فإنه وإن كان إنكاره أيهما شاء رافعا للقياس، فأولى ما ينكره هو الكبرى المشتملة على القول الكلي؛ فإنها إذا دل على كذبها بالضد أبطل القياس، وأبطل أيضاً صدق النتيجة في نفسه، مثل أنه إذا كان قال: كل ح بَ، وكل بَ أ، وكان لا يمكن أن يكون شيء من بَ أ، أ امتنع القياس، وامتنع أيضاً صدق أن كل ح بَ وذلك لأنه إذا كان حَ ب، وكان لا شيء من بَ أ وجب أن يكون لا شيء من حَ أ. فأما إذا منع أن يكون كل حَ ب، وسلم أن كل بَ أ، منع القياس، ولم يمنع أن حَ تكون شيئا آخر غير أ ل بَ، ويكون كل ذلك الشيء أ. مع أن بَ أ فيكون أ أعم من بَ ومن ذلك الشيء، ويكون هناك قياس آخر. فيكون إنتاج كون كل حَ أ ممكنا، فلا يكون إذن إنكار الصغرى ومقابلته بالضد رافعا للقياس والنتيجة معا.

ومثال ذلك: إن كذب كاذب في أن سقراط جالس، وأن كل جالس يكتب، فمنع أن يكون سقراط جالسا، لم يمنع أن يكون قائما، ويكون كل قائم يكتب، كما يكون كل جالس يكتب. وأما إذا قلنا: لا شيء مما هو جالس يكتب، رفعنا القياس والنتيجة معا. وهكذا يجب أن تفهم هذا الموضع.

وممانعة المجيب إما نحو القول، وإما نحو القائل. والتي نحو القول، فإن يناكد فلا يسلم المقدمات بل يأباها إباء لا على سبيل مناكدة ومشاقة للسائل إذا وجده

ضعيف الملكة ضيق المجال، ومع ذلك فيعوص عليه ويأتي بمناقضة ومقاومة غير مناسبة ولا حقة، فيضعف السائل عن الإمعان فيما يحاوله، ويتبلد، ويتحير.

وإما نحو القائل؛ فأن يكون مثلا المقدمات صحيحة، وقد يلزم عنها المطلوب، إذا غيرت بعض التغيير، أو ألحق بها بعض الإلحاق. لكن السائل يعجز عن ذلك فيقاومه، لا من حيث إنكار المقدمات، بل من حيث يقول إن تأليفك غير منتج، وإن ما تدعيه غير لازم مما تقدمه، فيكون القصور إنما جاء من سوء تأليف السائل للقرائن، وقبح ترتيبه للكلام، وإن كانت قوة كلامه قوة قياسية، وعلى سبيل الأمثلة المذكورة في تحليل القياسات حين بُيّن الفرق بين اللازم مطلقا، وبين اللازم بقياس. وربما كانت هذه الممانعة المتوجهة نحو القائل من سبيل أخرى؛ وذلك أن يطول عليه الزمان بمباحثات يعود فيها كأنه سائل، فيجذبه إلى أمور لا ينتفع بها، ويجد منه انجذابا معه، فيسخره وينسيه مبدأ حركته، ويتشوش عليه الأمر لاختلاط غرضه بما يشغل وقته من أمور خارجة. وهذا خسيس جدا. والمجيب يبكت السائل إما لسوء قوله، وإما لسوء مشاركته إياه لشدة معاسرته في تسليم ما حقه أن يسلم، فإن كان مجاهدا في مجادلته، فعسى أن يكون عذره في ذلك أقرب من القبول. وأما المجادل على سبيل الارتياض، فإنه يعسر بذلك على نفسه، إذ الارتياض معاملة شركية تعود فائدتها على الشريكين معا؛ فأيهما عاسر حرم نفسه جدواه كما يحرم شريكه، ولا يكون السائل حينئذ مستعجزا إن انقطع دون غايته، فإنه قد أسيئت مشاركته، اللهم إلا أن يكون الارتياض هو الارتياض المذكور بل الارتياض لكسب ملكة المجاهدة والمعاندة، فذلك شيء آخر. والمعاسر في هذه المعاملة حقه أن يقابل بمعاسرة مثلها. وكذلك إن كان الغرض فيه المجاهدة، فإن المعاسرة في جدل الجهاد له حد ما إذا تعداه الشريك لم يكن معذورا. فإن ليس له أن ينكر المشهورات الجلية والأمور الواضحة، ويمعن في ارتكاب الشنع. فإذا فعل ذلك فلا لوم على السائل إذا احتال عليه من كل وجه، وقاس عليه من كاذبات، ومن خفيات الشهرة، بعد أن يستدرجه بلطفه، ويجتلبه إلى تسليمها له.

ولا يبعد أن يكون الرضا لنفسه بإنكار المحمولات ممن يعترف بالكذب والخفي ويسلمه، ويقول به فإنه لو كان كل ذلك المميز، وكل ذلك المنصب، لما

ارتكب الشنع. فهو إذن يجب لعله يسلم الشنع والخفي الشهرة، فإذا سلم وقيس عليه من هناك، فلم يسئ السائل في القياس عليه مما هو أخفى، أو ما هو كذب؛ بل الذنب ذنبه من جهتين: إحداهما أنه عاند الظاهرات، والثانية أنه سلم ما لا يجب تسليمه.

وبالجملة فإن مجادلة المتعسرين ليس بحسب ما يختاره السائل بل بحسب ما يمكن وكما أن كثيرا من الناس إذا انفرد بفكر نفسه قال المتناقضات، والتي في قوة المتناقضات، وصادر على المطلوب الأول مع نفسه لا يشعر، فكذلك لا يبعد أن يكون ذلك حاله مع غيره، كان سائلا أو كان مجيبا، فيسلم نقيض وضعه من حيث لا يشعر، ويسلم ما لا ينبغي تسليمه. فإن استعمل السائل حينئذ ما هو مصادرة على المطلوب الأول، أو عكس قياس، فليس الذنب إلا للمجيب.

فأما الموضع المستحقة للتبكيت في القول [illegible] فهي خمسة: أحدها أن تكون الأقاويل[1] لا تنتج أصلا، إذ لا يكون تأليفها تأليفا قياسيا لا بالفعل

(١) الألفاظ المركبة التي تتركب عن هذه الأسماء والكلم والحروف وجميع الألفاظ المتركبة عن هذه تسمى الأقاويل، ولذلك تسمى هذه أجزاء الأقاويل. والألفاظ المفردة قد يتركب بعضها مع بعض أصنافا من التركيب كثيرة. وليست بنا حاجة حينا إلى ذكر جميع أصناف تركيبها، لكنا إنما نحتاج منها إلى صنف واحد من أصناف التركيب. وهو أن الاسمين قد يتركبان تركيبا يصير به أحدهما صفة والآخر موصوفا. وذلك مثل قولنا زيد ذاهب وعمرو منطلق، فإن هذين تركبا تركيبا صار به أحدهما صفة والآخر موصوفا، فزيد هو الموصوف وذاهب صفة. واللفظ المركب هذا التركيب هو كل ما يليق أن يقرن به حرف إن المشددة فيكون القول تاما مفهوما، مثل قولنا إن زيدا ذاهب وإن الإنسان حيوان وإن حيواناً ما فرس. والصفة من هذين كل ما صلح أن يقرن به قولنا هو، مثل زيد هو ذاهب، فإن كل ما جاز أن يردف بعد حرف هو وتقدم قبله حرف هو فهو صفة، مثل قولنا الفرس هو حيوان وزيد هو إنسان. وبعض الناس يسمون الموصوف المسند إليه ويسمون الصفة مسندا، وربما سموا الصفة الخبر والمخبر به والموصوف المخبر عنه. فقولنا زيد هو موصوف ومسند إليه ومخبر عنه، وذاهب هو صفة وخبر ومخبر به ومسند. وقد يتركب هذا التركيب من اسم وكلمة، مثل قولنا زيد يمشي. وكل واحد من هذه الأقاويل هو متركب عن لفظين هما جزءاه أحدهما صفة والآخر موصوف.

=

ولا بالقوة، حتى يكون بحيث إذا زيد فيها شيء أو نقص، تكون له صورة قياس منتج.

والثاني أن يكون منتجا ولكن لغير المطلوب.

والثالث أن يكون قد ينتج المطلوب، ولكن مما هو كذب وغير مشهور.

والرابع أن يكون فيه فضل لا يحتاج إليه.

والخامس أن تكون مقدماته صادقة، ولكن أخفى من النتيجة.

وهذا كله تبكيت القول من حيث هو قول؛ والذي سلف هو تبكيت القول من حيث القائل.

الفصل الرابع

فصل (د) في الوصايا بينهما بعد تعريف القياس الفاضل

والقياس المستحق للتبكيت وأصناف ذلك وفيها أصناف المصادرة على المطلوب الأول والمصادرة على المقابل المطلوب.

=

فكما تقترن هاتان اللفظتان في اللسان كذلك يقترن معنياهما جميعا في النفس. واقتران معنييهما في النفس يشبه اقتران هاتين اللفظتين في اللسان. وكما أن القول المؤتلف يأتلف من جزأين كذلك المقترن في النفس يأتلف من معنيين، أحد المعنيين هو الذي دل عليه الجزء الذي هو الموصوف والمعنى الآخر هو الذي دل عليه جزء القول الذي هو الصفة. مثال ذلك قولنا الشمس طالعة، فإن المعنى المفهوم من الطالع اقتران في النفس إلى المعنى المفهوم من الشمس فحصل اقتران من معنيين هما أجزاء المقترن، أحدهما معنى الجزء الذي هو الصفة والآخر معنى الجزء الذي هو الموصوف. فالمعنى المفهوم من الموصوف يسمى أيضا المعنى الموصوف، والمفهوم من الصفة يسمى المعنى الذي هو صفة، مثل قولنا الإنسان هو حيوان، فإن المفهوم عن الإنسان يسمى المعنى الموصوف والمفهوم عن الحيوان يسمى المعنى الذي هو صفة وخبر ومسند. وقد جرت العادة في صناعة المنطق أن يسمى المعنى الموصوف والمسند إليه والمخبر عنه.

واعلم أنه لا يستوي كل موضع في استحقاق حمل مقدمات القياس عليه، بل لكل شيء مقدمة بحسبه. وكثيرا ما يكون القول المنتج أخسّ مما لا ينتج؛ وذلك لأنه قد يكون القول المنتج في صورته مؤلفا من كاذبات وشنعات وأقل شهرة. والقول غير المنتج في صورته قد يكون مؤلفا من صادقات؛ وربما كان بزيادة تزاد عليه يعود منتجا، والكاذب لا يفلح في حال. وأخس ذلك كله أن يكون قوله إنه مؤلف من كاذبات يراد به إنتاج صدق؛ وبالحقيقة فإن هذا لا يكون قياسا على الشيء مناسبا.

والقياسات إما تعليمية، وإما احتجاجية من عمل جدل الجهاد؛ وإما مضللة سوفسطائية التي يظن أنها تبرهن وبالحقيقة لا تبرهن؛ وإما تشكيكية. فمن ذلك جدلي ارتياضي يتم بإيراد قياسين على متقابلين؛ كما علمت. ومن ذلك جدلي امتحاني، كما يورد من القياسات على نقيض الموجود الحق والمشهور، كقياس "زينن" على دفع الحركة إذا لم يُرد به غير الامتحان. فأما إن أريد أنه مؤد إلى إيجاب حق، فذلك مضلل. والنتيجة المظنونة قد تتبع حقا ومظنونا، وقد تتبع مظنونين، وقد تتبع شنعا قد سلم ومظنونا، ويكون حكمه حكما بين الأمرين، وأضعف في بابه من كل واحد مما استعمل في قياسه.

ومن الوجوه التي يبكت بها القياس أن يكون فيه فضل لا يحتاج إليه، ويتم الكلام دونه، ثم يكون دخوله يعمي وجه اللزوم، ويخفي المقدمة التي عنها اللزوم، كما إذا عرض قائل يريد أن يبين أن بعض آكد من بعض وكان يكفيه مثلا أن يقول: لأن الأمور بعضها أكثر في الإمكان من بعض، والظن بما هو أكثر قوة أو عدد ظانين أقوى؛ فيترك هذا ويقول: إن من الأمور ما هي دائمة، ومنها ما هي غير دائمة؛ والدائمة أفضل. ثم غير الدائمة منها ما هو أفضل وأتم وجودا، ومنها ما هو أضعف وجودا، والظن لا يكون في الدائمة وإنما يكون فيما هو في الممكن الأكثري؛ ثم يتبعه بتمام الكلام. فهذا كلام فيه حشو يعميه ويصرف عن التفطن للقياسية التي فيه.

والقول الفاضل هو الصادق المقدمات الظاهرة، المصيب الترتيب بالفعل؛ ويليه الذي إن لم تكن مقدماته ظاهرة كانت قريبة منها، أو كانت نتيجة لازمة منها؛ أو إن

كان قد عدم تمام هيئة التأليف فهو بحيث يعود إلى الترتيب والتأليف الواجب بقليل تقديم أو تأخير وزيادة ونقصان.

والقول الرذل هو ما يرى أنه منتج وليس بمنتج، وهو المرائي المشاغبي، أو الذي ينتج ولكن غير الذي يراد إنتاجه. ومن وجوه رذيلة القول في ذلك أن يكون منتجا للمطلوب، ولكن عن مقدمات خارجة عن الصناعة غير مناسبة. كمن يبرهن على الطب من مقدمات هندسية، أو على المطلوب الجدلي ببرهان تعليمي حقيقي.

ومنها أن يكون إنتاجه للصدق إنما هو عن الكذب، لا على سبيل قياس الخلف، ولأن الكذب مشهور؛ فيكون بالحري أن يلام مستعمله لأمر هو مستحقه لا لأجل الكذب، فإن للكذب مدخلا في استعمال الجدل، فإن القياس الكذب قد يستعمل إذ كان مشهورا. ومن استعمل لا على هذه الجهة، فقد رام المغالطة قصدا، أو غلط سهوا. وقد يستعمل الكاذب في موضع آخر استعمالاً موافقا، وهو أن يكون المجيب يحفظ صادقا، فيلزم السائل أن ينتج كاذبا، ويلزم أن ينتجه عن كواذب محمودة يتسلمها، فلا يكون هو معذولا في تسلمه الكاذب للكاذب.

ومنها أن يكون مصادرا على المطلوب بالحقيقة في المستقيم، أو على المقابل بالخلف، أو يكون كذلك بحسب الظن. وقد علمت ما هو بالحقيقة مصادرة على المطلوب الأول، وأنه هو الذي يكون حداه بعينه المطلوب. وأما الذي بالظن، فهو الذي يخالف حداه في الحقيقة حدي المطلوب، لكنه يؤخذ في الظن مكانه، ويقال لمستعمله إنك سواء أخذت ذاك أو أخذت هذا بدله.

والمصادرة التي بحسب الظن هي على وجوه: منها أن يأخذ الأعم مكان الأخص ليقيس، فيقول له المجيب: إنك قد أخذت الأمر نفسه في حجته، إذ سواء استعملت الأخص أو الأعم. كمن يستعمل في إثبات أن علم المتضادات واحد، أن علم المتقابلات واحد، فيقول له المجيب إن هذا بعينه هو المطلوب. أو يقول له: لو سلمت هذا لسلمت ذاك.

والثاني أن يأخذ الأخص مكان الأعم ليستقرئ، كما يوجبه ذاك المثال المورد.

والثالث أن تكون الدعوى جملة، فيأخذ السائل بالقياس في المصادرة على جزء جزء منها. كمن يريد أن يبين أن الطب معرفة بحال الصحة وحال المرض، فيقول: لأن الطب معرفة بحال الصحة، والطب معرفة بحال المرض.

والرابع أن يأخذ اللازم بدل الشيء؛ كمن يقول: إن الضلع مباين لأنه غير مشارك؛ أو الإنسان محبوب لأن الضاحك محبوب.

والمصادرات على المتقابلات على خمسة وجوه أيضاً: إما الحقيقي المذكور. وإما أن يأخذ بدل النقيض محمولا مضادا، كقولنا: رزل، لقولنا: فاضل، بدل قولنا: ليس بفاضل. وإما أن يوجب في الجزئي مقابل ما أوجب في الكلي المدعى. وإما أن يصادر على ضد لازم ما وضع في المقدمات، أو لازم ضده؛ أو على ما يلزمه ضد لازم الموضوع.

والخطأ في المصادرة على المطلوب الأول هو باعتبار النتيجة ومراعاتها إذا ارتقينا إليها فوجدناها مأخوذة في بيان نفسها. وأما الخطأ في القياس على مقابل المطلوب، فهو اعتبار مناسبة المقدمات بعضها إلى بعض. فالأول يلتفت فيه إلى النتيجة، والثاني يعتبر حاله من نفس القياس.

وينبغي لمن أراد أن تحصل له ملكة الجدل أن يتعود عكس القياس بالنقيض والضد، فيتوسع في إناء القياسات. وربما اقتدر على أن يتلطف متى شاء في ذلك، فينقض القياس من نفسه، إذا أمكن أن يخفي صورة العكس، ووجد الشهرة تعينه.

ويجب على الجدلي أن لا يزال يطلب الدربة بالاحتجاج للشيء الواحد من المواضع المذكورة بحجج كثيرة، ثم يعود ويحتج لمقابله من مواضع أخرى فتارة يعاند مقدمات تلك الحجج، وتارة مقدمات هذه الحجج التي تقابلها؛ فإن ذلك يخرجه؛ وخصوصا إذا كان جيد الطبع، حسن الاختيار للأفضل والاجتناب للأخس. وأن يتحفظ المسائل الخلافية المشهورة، ويحفظ حجج الإثبات والإبطال فيها من المواضع التي ذكرناها. وأن تكون حدود الأصول والمبادئ مشهورة عنده، وتكون كلها على طرف لسانه. وأن يتدرب في تصيير القول الواحد أقاويل كثيرة بالقسمة، والأمثال، وتحليل الحدود والقياسات إلى المبادئ والأصول بممارسة كتاب

"انولوطيقا". وأن يجتهد على رد الجزئيات إلى أحكام عامية تكون أنفع له من حيث الحفظ، وإن كان أخذ العامي صعبا في كل شيء.

وأما في الاستعمال فينبغي للمجيب أن لا يسلم الكلي ما قدر؛ فالقياس ينبعث من الكلي، كما أن الاستقراء ينبعث من الجزئي. وقد علمت أوفق موضع استعمال كل واحد منهما، إذ علمت أن القياس ينبغي أن يستعمل مع الأقوياء، والاستقراء مع العامة.

واعلم أن صناعة الجدل تفيدنا القوة على اكتساب القياس، وعلى المناقضة، وعلى المعارضة بالاحتجاج، والتوصل إلى المقاومات، والشعور بصحة السؤال أو سقمه.

والقياس فعل السائل، والمقاومة فعل المجيب. والمعارضة أيضاً للمجيب، وهي أن يورد قياسا ينصر وضعه يحاذي به قياس السائل الذي أبطل وضعه حين لم يقدر على مقاومة ذلك القياس من السائل؛ وهي ضعيفة جدا. والمناقضة أيضاً للمجيب، وهي في إبطال حكم الاستقراء، أو تكذيب الكبرى.

والقياس والمعارضة يبتدآن من كثرة إلى وحدة. والمناقضة والمقاومة يردان وحدة إلى كثرة. أما المناقضة فبأن يجعل الكلي الواحد الحكم غير كلي ومختلف الحكم. وأما المقاومة، فلأنها انصراف ما عن الواحد، وهي التنبيه إلى الكثرة، وهي المقدمات، ومع ذلك فإنها تحوج إلى أن تصحح ما ينكر من المقدمات بكثرة أخرى. والأولى أن لا يتكفل المجيب حفظ كل وضع أو نصرته، ولا السائل إيراد القياس على نقيض كل وضع، بل يجب على المجيب أن تكون نصرته للمشهور والصادق، وعلى السائل أن يكون إبطاله للشنع وللكاذب. ومع ذلك، فلا ضير في أن يقابل المتعنت بالتعنت، والجاحد بالجحد، والحايد عن الطريقة بالحيد عن الطريقة. بل الأولى بمثل هذا المعامل أن يكدح، ويكتح ولو بمغالطة تروج عليه، ليعرف أنه مع إنكاره للحق قابل للباطل.

الباب الثاني والثلاثون: السفسطة

الفصل الأول

فصل في تعريف المغالطة وتعديد أجزاء الصناعة المشاغبية

قد قلنا في المحاورة الجدلية بحسب الكفاية. وأما التبكيت المغالطي فهو القياس الذي يعمله المتشبه بالجدلي أو التعليمي لينتج نقيض وضع ما، فبالحري أن نتكلم فيه، وبالحري أن لا نسميه تبكيتاً وتوبيخاً بل تضليلاً، كما سلف منا ذكره.

وذلك أنه كما أن من الأمور حقاً ومتشبهاً، مثل ما أن من الناس من هو نقي الجيب، طيب السريرة، ومنهم من يتراءى بذلك بما يظهره مما يعجب منه ويكنيه عن نفسه؛ ومن الحسن ما هو مطبوع، ومنه ما هو مجلوب بتطرية؛ وفي الأمور الجمادية ما هو فضة وذهب بالحقيقة، ومنها ما هو مشبه به كمارقشيثا الفضية والذهبية، وما يتخذ من الرصاص المصلب، وما يصبغ من الشبه بالمُرار؛ ومن الفضة يصبغ بالمرار وسائر الأصباغ التي يتخذها أصحاب الحيل. كذلك قد يكون من القياس ما هو حق موجود، وقد يكون منه ما هو تبكيت سوفسطائي مشبه بالحق ولا حقيقة له قياسية موجودة، وإنما يتروج على ظن من لم يتدرب، كأنهم ناظرون من بعيد.

والفرق بين القياس المطلق والتبكيت المطلق: فهو أن القياس المطلق قياس مطلق بحسب النتيجة المطلقة؛ فإن القياس: قول إذا سلِّمت فيه أشياء لزم عنها لذاتها قول آخر اضطراراً.

وأما التبكيت المطلق: فهو قياس على نتيجة هي نقيض دعوى وضع. والتبكيت السوفسطائي: هو قياس يرى أنه مناقض للحق، ونتيجته نقيض الحق، وليس كذلك بالحقيقة؛ والسوفسطائي يروجه من غير أن يشعر هو به، أو يشعر أكثر الناس بما يفعل هو. وإنما يقع هذا الترويج لأسباب كثيرة: أوكدها وأكثرها وقوعاً ما يكون

بسبب تغليط الألفاظ باشتراكها في حد انفرادها أو لأجل تركيبها؛ ويكون حاصل السبب في ذلك أنهم إذا تكلموا أقاموا الأسماء في أذهانهم بدل الأمور، فإذا عرض في الأسماء اتفاق وافتراق، حكموا بذلك على الأمور، مثل الحاسب غير الماهر إذا غلط في حسابه وعقده، ظن أن حكم العدد في وجوده هو حكم عقده؛ وكذلك إذا غالطه غيره.

وقد أوجب الاتفاق في الاسم سبب قوي: وهو أن الأمور غير محدودة، ولا محصورة عند المسمين، وليس أحد منهم عندما يسمى أمكنه حصر جميع الأمور التي يروم تسميتها، فأخذ بعد ذلك يفرد لكل معنى اسما على حدَه، بل إنما كان المحصور عنده، وبالقياس إليه، الأسماء فقط؛ فعرض من ذلك أن جوز الاشتراك في الأسماء، إذا كانت الأسماء عنده محصورة، ولا يحتمل أن يبلغ بها تركيب بالتكثير غير متناه، لأن الأسماء حينئذ تجاوز حدا لحقه إلى طول غير محتمل، فلم يُوطِّن المسمى الواحد والمختلفون أنفسهم إلا على انحصار الأسماء في حد، ومجاوزة الأمور كل حد، فعرض اشتراك أمور كثيرة في لفظ واحد. فهكذا ينبغي أن تفهم هذا الموضع؛ وهو متكلف مجرور إلى الصواب كرهاً.

وقد قلنا في الفنون الماضية ما دل على استنكارنا أن يكون السبب في اشتراك الاسم تناهي الألفاظ، وغير تناهي المعاني. وإذا فُهِم على هذه الصورة كان أقرب إلى الصواب. فهذا هو من أسباب أن وقع الاشتراك في الأسماء، ووقعت المغالطة بسببه، وعرض منه ما يعرض من عقد الحساب؛ فكما أن الحاسب إذا كان غير متمهر يغلط نفسه، ويغلطه غيره، كذلك يعرض لمن لا خبرة له بما يعرض من الألفاظ وغيرها من وجوه الغلط التي سنذكرها.

ويشبه أن يكون بعض الناس، بل أكثرهم، يقدم إيثاره لظن الناس به أنه حكيم، ولا يكون حكيماً، على إيثاره لكونه في نفسه حكيماً، ولا يعتقد الناس فيه ذلك. ولقد رأينا وشاهدنا في زماننا قوماً هذا وصفهم: فإنهم كانوا يتظاهرون بالحكمة، ويقولون بها، ويدعون الناس إليها، ودرجتهم فيها سافلة؛ فلما عرفناهم أنهم مقصرون، وظهر حالهم للناس، أنكروا أن تكون للحكمة حقيقة، وللفلسفة فائدة. وكثير منهم لما لم يمكنهم أن ينتسب إلى صريح الجهل، ويدعي بطلان الفلسفة من

الأصل، وأن ينسلخ كل الانسلاخ عن المعرفة والعقل. قصد المشائين بالثلب. وكُتُب المنطق والبانين عليها بالعيب. فأوهم أن الفلسفة أفلاطونية. وأن الحكمة سقراطية، وأن الدراية ليست إلا عند القدماء من الأوائل.

والفيثاغوريون من الفلاسفة، وكثير منهم قال: إن الفلسفة. وإن كان لها حقيقة ما، فلا جدوى في تعلمها؛ وإن النفس الإنسانية كالبهيمية باطلة؛ ولا جدوى للحكمة في العاجلة؛ وأما الآجلة فلا آجلة. ومن أحب أن يعتقد فيه أنه حكيم، وسقطت قوته عن إدراك الحكمة، أو عاقه الكسل والدعة عنها لم يجد عن اعتناق صناعة المغالطين محيصاً. ومن ها هنا نتجت المغالطة التي تكون عن قصد، وربما كانت عن ضلالة.

والمغالطون طائفتان: سوفسطائي، ومشاغبي. فالسوفسطائي هو الذي يتراءى بالحكمة، ويدعي أنه مبرهن ولا يكون كذلك، بل أكثر ما يناله أن يُظن به ذلك. وأما المشاغبي فهو الذي يتراءى بأنه جدلي، وأنه إنما يأتي في محاوراته بقياس من المشهورات المحمودة ولا يكون كذلك، بل أكثر ما يناله أن يظن به ذلك.

والحكيم بالحقيقة هو الذي إذا قضى بقضية - يخاطب بها نفسه أو غير نفسه - يعني أنه قال حقاً صدقاً، فيكون قد عقل الحق عقلاً مضاعفاً؛ وذلك لاقتداره على قوانين تميز بين الحق والباطل، حتى إذا قال صدقاً، فهذا هو الذي إذا فكر وقال أصاب، وإذا سمع من غيره قولاً، وكان كاذباً، أمكنه إظهاره؛ والأول له بحسب ما يقول، والثاني بحسب ما يسمع. فبالحري أن يكون أول ما يصرف إليه السوفسطائي وكده أن يستقرئ الألفاظ المشتركة، ويجمعها، وينصبها حذاء عينه، بل أن يحيط علماً بجميع المخاطبات والمحاورات السوفسطائية وأصنافها، لتكون مادة معدة له لما يفعله. ويكاد أن يكون اشتراك الاسم هو أنفع شيء له في أن يظن به أنه حكيم.

ولا حاجة لنا إلى إثبات وجود هذه الألفاظ المشتركة وأجناس المخاطبات المضللة، إذ الأمر في وجودها ظاهر؛ ونقول: إن أجناس المحاورات القياسية المتعلقة بالأمور الكلية أربعة: البرهانية، والجدلية، والامتحانية، والمشاغبية؛ وقد عرفتها فيما سلف لك، وعرفت الفرق بين المشاغبية والسوفسطائية، وعرفت أن المغالطية تجمعها جميعاً؛ وقد عرفت البرهانية والجدلية والامتحانية، وبقيت

المشاغبية، فنقول: إن أجزاء الصناعة المشاغبية خمسة: واحدها التبكيت المغالطي؛ وثانيهما التشنيع بما يتسلم مما يسلمه أو يقوله المخاطب؛ وثالثها سوق الكلام إلى الكذب وإلى خلاف المشهور؛ ورابعها إيراد ما يتحير فيه المخاطب ويشتبه عليه معناه من جهة اللفظ، والإغلاق، والإعجام، وعلى ما سنوضح بعد؛ وخامسها الهذيان والتكرير.

والتبكيت منه ما هو داخل في اللفظ، ومنه ما هو داخل في المعنى. والفرق بين التبكيت وبين غيره: أن التبكيت هو نفس القول الذي يراد به إنتاج نقيض الوضع؛ ونظير الحق مطلوب معلوم. وأما الآخر فليس المغالط يوردها على هذه السبيل، بل قد يبتدئ بها، ولا يعلم المخاطب مقصوده بها.

وكثيراً ما يسأل السوفسطائي عن طرفي النقيض، فإن سلم له الموجبة مثلاً عقد منها التبكيت، وإن سلمت له السالبة لم ينتفع بها في التبكيت، وشنع بأن هذا الذي سلمت مخالف وغير مشهور، فيكون صنيعه هذا من باب التشنيع، ليس من باب التبكيت. وعلى هذا القياس صنيعه فيما بقي.

الفصل الثاني

فصل في التبكيت الداخل في اللفظ

وأما التبكيت الداخل في اللفظ فيوقع الغلط بستة أقسام: باشتراك الاسم، والمماراة، (والتركيب) واشتراك القسمة، وبسبب اختلاف العجمة والإعراب، وبسبب اختلاف اللفظ. وجميع ذلك يؤثر في القياس، ويؤثر في الاستقراء، ويُعلم خطؤه أيضاً بالقياس والاستقراء؛ فإنك إذا استقريت الأمثلة تحققت أن هذه هي أسباب الغلط. والقياس يوجب عليك أنه إذا وقع من اشتراك الاسم، أو الاستعجام، أو غير ذلك، وجب أن تختلف نسبة الوسط إلى الطرفين، فلا يكون واحد (أ) بعينه، بل تختلف نسبة الطرفين إلى النتيجة فلا يكون الطرفان أو أحدهما في القياس هو بعينه الذي في النتيجة؛ فيعرض لا محالة أن لا يكون القياس في الحقيقة قياساً،

والقياس يوجب عليك عكس هذا أيضاً، وهو أن أجناس المغالطات اللفظية هي هذه. وسيرد عليك هذا القياس في موضعه من بعد.

ومثال التبكيت المغالطي لاشتراك الاسم، كمن يقول للمتعلم إنه: "يعلم أو لا يعلم؟، فإن لم يعلم فليس بمتعلم، وإن علم فليس يحتاج إلى أن يتعلم". والمغالطة في هذا أن قوله: "يعلم" يعني أنه يحصل له العلم، ويعني به أنه حصل له العلم؛ والذي "يعلم ليس يتعلم" يصدق إذا كان ليس يعلم، بمعنى أنه لا يحصل له العلم، ويكذب إذا كان بمعنى حصل له العلم. وربما كان لفظة: "يتعقل" في لغة العرب دالة على الفكرة والروية، وربما كانت دالة على حصول العقل نفسه.

وكذلك قول القائل: "هل شيء من الشرور بواجب أو ليس بواجب؛ فإن كان واجباً، وكل واجب خير، فبعض الشرور خير؛ وإن كان ليس بواجب، فلا يوجد ألبتة، فإن ما لا يجب له وجود ولا وقتاً ما فليس بموجود، بل يُخَيّل الموت والهرم وغير ذلك مما هو واجب ضرورة". والمغالطة بسبب أن الواجب وجوده غير الواجب العمل به؛ وإنما يقال لهما واجب باشتراك الاسم. ومفهوم الواجب الأول أن وجوده ضروري، ومفهوم الواجب الآخر أن إيثاره محمود.

وأيضاً قولهم: "لا يخلو إما أن يكون الذي هو قائم هو القاعد بعينه، أو لا يكون؛ فإن كان بعينه، فالشيء هو بعينه قائم وقاعد؛ وإن كان غيره، فليس القائم يقدر على أن يكون قاعداً". والمغالطة أن قولنا: "القائم" نعني به نفس القائم من حيث هو قائم، ونعني به الموضوع الذي يكون القيام وقتاً فيه. فهذه أمثلة ما يقع باشتراك الاسم. فهذا القسم الأول هو الذي بحسب اشتراك لفظ مفرد.

وأما المشاغبة، أعني المماراة، فأن لا يكون الغلط الاشتراكي واقعاً بحسب شيء من الألفاظ المفردة، ولكن يكون الغلط لاختلاف مفهوم التركيب منها، كمن يقول: "العدو لي يتغصب"، و"المقاوم لي يأخذ". وهذا مثال يحسن في غير لغة العرب، ومعناه: أن هذه اللفظة يفهم منها تارة أنك تتغصب لي لمراغمة العدو، وتارة أنك تتغصب للذي هو عدو لي. وكذلك: "أنت لأجل معاندتي تأخذني، أو تأخذ معاندي".

وأما الأشبه بالغرض من الكلام العربي، فأن يقول قائل: "هل للشيء الذي يعلمه الإنسان، فذلك يعلمه الإنسان، أو ليس كذلك؟ فإن كان الشيء الذي يعلمه الإنسان فذلك يعلمه، والإنسان يعلم الحجر، فالحجر يعلم الحجر؛ وإن لم يكن كذلك، فإذا علم شيئاً فقد علم غيره". أو يقول: "ما يعلمه الإنسان فهو ما يعلمه، ويعلم الحجر فهو حجر" والسبب في هذه المغالطة أن لفظة "ذلك" ولفظة "هو" تارة تشير إلى المعلوم، وتارة إلى الإنسان. وكذلك: "هل ما يبصر الإنسان فإياه يبصر". وكذلك ما قلته: "موجوداً أنت موجود هو، وقلت: إن الحجر موجود، فأنت موجود حجراً"؛ لأن قولك، "أنت موجود هو" يجوز أن تفهم "أنت" موضوعاً و"موجود هو" محمول عليه؛ ويجوز أن يكون "أنت" هو تأكيد لقوله "قلته"، أو صلة لقوله "قلت"؛ ويجوز أن يقال الغلط في هذا على جهة أخرى: ما قلت إنه موجود أنت ذلك موجود، وقد قلت إن الحجر موجود؛ ويكون هذا فيه أظهر. فهذا ما يقع الغلط فيه بسبب استناد أجزاء التركيب بعضها إلى بعض.

وقد يكون فيه بسبب اختلاف إيهام التقديم والتأخير، فإن القائل إذا قال: "إن العالم شريف" أمكن أن يختلف الاعتبار، فإنه يجوز أن يكون "العالم" أخذه موضوعا، و"الشريف" أخذه محمولاً، ويجوز أن يكون المحمول هو "العالم"؛ لكن آخره كما يقال: "عالم زيد". ومثال ذلك لو قال: "الساكت متكلم" أمكن أن تفهم أن الساكت متكلم، وأن تفهم أن المتكلم ساكت.

وباب الاتفاق في الاسم، وباب المشاغبة، يرجع إلى خصلة واحدة، وهي، أن يكون المفهوم مختلفاً؛ لكن الذي للاتفاق فهو بحسب لفظ لفظ من المفردات، بأن يكون مشتركاً بالحقيقة، أو يكون مشتركاً بالعادة للاستعارة والمجاز. والذي للمشاغبة فبحسب التركيب بين المفردات، كقول القائل: "معرفة الكتابة" فقد تُفْهم به معرفة يكون العارف بها الكتابة، وتفهم به معرفة يكون المعروف بها الكتابة، وتركيبه يوقع كثرة في مفهومه، وكل واحد من لفظي الكتابة والمعرفة ليست مشتركة في هذا الموضع.

وأما الذي بالتركيب، فهو أن يكون للقول عند التركيب حكم، فيطلب أن يصدق ذلك الحكم عند التفصيل، ويكون الغلط في التركيب. ولا سواء أن يقال القول

مركباً فيكون له حكم، وأن يقال مفصلاً؛ مثال ذلك أن يقول القائل: "قد يمكن الجالس أن يمشي، والذي ليس يكتب أن يكتب"، فإنه لما عطف قوله: "الذي ليس يكتب أن يكتب" عطفه على أنه في مثل حكمه من الإمكان الذي فيه ما يستغنى عن تكرير الإمكان مرة أخرى اجتزاء بالعطف، وعلى أن حكمه حكم المعطوف عليه؛ فإن فَصَل هذا كذب أن يقال "الذي ليس يكتب يكتب"، وإنما كان يصدق مركباً على الإمكان والقوة، فكان معناه: "والذي ليس يكتب هو بالقوة كاتب؛ ويتعلم الكتابة يَعْلَمها ويُعلِمها". يجب أن تفهم هذا الموضع هكذا، ولا تشتغل باشتراك اسم في حديث أنه "ليس يكتب"، ففصل اشتراك الاسم فصل آخر قد مضى. وكذلك إذا ركب بين قولنا: "ليس يكتب" وقولنا: "يكتب" فإن هذا إن ركب معه "القوة" فقيل: "الذي ليس يكتب بالقوة" كان القول صادقاً، فإن فصل، وحذفت القوة، كذب القول، وصار الذي يتعلم الكتابة الآن هو في نفسه كاتب، فهو يتعلم ما يعلم، كذا يجب أن تفهم هذا الموضع.

وبعد هذا قول يمكن أن يُفهم على أنه بيان كلي، ويمكن أن يفهم على أنه مثال آخر. أما الأول فعلى ما أعبر عنه. ولو كان القول الصادق يجب أن تكون أجزاؤه صادقة هكذا لكان مَنْ يمكنه أن يقول لفظاً مركباً حقاً واحداً، لقد كان أتى بأشياء كثيرة حقة، وليس كذلك، بل القائل حقاً واحداً يجب أن يعتبر حَقّيه في ذلك الواحد؛ وأما أجزاء الحق فربما كانت باطلة؛ كقول القائل: "لو كانت الخمسة زوجاً، كان زوج لا ينقسم". فإن ذا الواحد حق، وليس يلزم أن يكون جزآه حقين. وأما الثاني فهو أنه إذا صح أن يصدق القول المركب من "أن يكتب"، "ولا يكتب" مفصولاً عنه القوة، على أن مفصوله صادقٌ صِدق مركبه، أمكن أن تغالط فتجعل من استفاد قوة على أمرٍ ما واحداً بعينه، فقد اقتدر على أمور كثيرة غيره، إذا كان إدخال القوة وإخراجها واحداً.

وقد قيل في هذا شيء آخر يوجب أن يكون هذا الباب وباب المراء واحداً فإن ذلك التفسير يجعل هذا المثال مشتركاً في تركيبه لا مغالطاً بتفصيل التركيب فيه، ولا يجب أن نمنعه ألبتة. فهذا المثال الذي أورد، وسائر الأمثلة، ليس هو مثال ما يكذب بالتركيب، وهو الغرض، بل مثال أن الشيء قد تختلف حال تركيبه وتفصيله.

وأما الأمثلة التي تحتاج إليها لهذا الباب، فهي التي يكون التركيب فيها كاذباً لا صادقاً. والمعلم الأول عوّل في ذلك على الإفهام. على أن هذه الأمثلة قد يمكن أن يُتعسف فيها، وتُناول على وجهٍ يطابق أن يكون الكذب في التركيب، ولكنا نكره مثل هذا التعسف.

وأما المثال الذي يوافق الغرض فقول القائل مُركباً: "الماشي يمكن أن يجلس حال ما هو ماش"، فإنَّ هذا التركيب كاذبٌ، وجزأيه ليس فيهما كذب. فإن شاء أحدٌ أن ينظر كيف تفسير هذا على وجهٍ مطابق للخطأ في التركيب، فيلحق بهذا الموضع فصل من موضع آخر.

وأما الموضع الذي من القسمة فأنْ يكون الشيء عند التحليل صادقاً، وعند التركيب غير صادقٍ، أو مُغلَطاً جاراً إلى الكذب، وإن كان له تأويلُ صدقٍ؛ وذلك التحليل إما بحسب الموضوع من القول، وإما بحسب نفس القول. والذي بحسب الموضوع من القول إما أن يكون القولُ صادقاً على أجزاء الشيء مجموعه ويجعل صادقاً على الأجزاء بالتفصيل، أو أن يكون للشيء أجزاء ولها أحكام في التفصيل، فيجعل الشيء أجزاء نفسه، وله أحكامها التي بالتفصيل، وربما كانت متقابلة؛ مثال الأول قول القائل: "إن خمسةً زوج وفرد، وكل ما هو زوج وفرد زوج، فالخمسة زوج"؛ كما كل ما هو أبيض وحلو فهو أيضاً أبيض. وليس كذلك، بل الزوج جزء من خمسة، والفرد جزءٌ آخر، وليس هو بحسبها زوجاً وفرداً، وإن كان في نفسه فرداً، بل له جزء زوجٍ وله جزءُ فردٍ، وهو مركب من زوج وفرد، لا زوج وفرد. وكذلك قول القائل: "إن الأعظم مساوٍ وزيادة، فهو مساوٍ". ومثال الثاني: "أن الخمسة ثلاثة واثنان، فهو ثلاثة واثنان معاً"؛ وهذا خلف.

والذي بحسب القول، فمثل قول القائل: إن كان الإنسان حجراً، فالإنسان جماد. وهذا تركيب صادقٌ من تفصيلين كاذبين. ولا سواء أن يكون الشيء يصدق مفصلاً ومركباً، فإنه قد يكون القول مركباً صادقاً، فإذا فصل كان كاذباً؛ وكذلك القول إذا أخذ مفرداً صدق، وإذا ركُب كذب، أو أوهم الكذب؛ وكذلك قد يكون القول باختلاف التركيبين والتفصيلين، كما قلنا في باب المراء مغلطاً بسبب تضاعف

المفهوم. ومن أمثلة هذه الأبواب قولهم: "أنا أستعبدك حين ما حررتك" وهو يعني: "أنا أستعبدك" وهو صادق، "وأنا حررتك" وهو صادق، فإذا أخذ مركبا على أنه يقول: "أنا أستعبدك حين ما حررتك" حتى يكونا مركبين معاً، كان كاذباً.

وعبارة أخرى: "أنا إياك جعلتُ عبداً، وأنت حر" فإنّ قوله: "أنا إياك جعلتُ عبداً" حقٌّ، وقوله: "وأنت حر" حقٌّ، كل إذا انفرد، وإذا جمعا للتركيب، لا على أن يكون تركيب جزأين هما جزآن عدّا معا. بل على أنه يجعلهما التركيب جزءاً واحداً يتعلق لأجله أحدهما بالآخر في إتمام الكلام، كان سبيلا إلى المغالطة. لا يجب أن تفهم من هذا غير هذا.

وقد يورد ها هنا مثال آخر أنه: "قد قتل أخيلوس من خمسين مائة رجل" والذي يورد من تفسير المفسرين له لا يجعله خاصاً بهذا الباب، وهو باب القسمة، بل مثالاً من أمثلة ما يختلف بحسب نسب التركيب. وكذلك المثال الذي قبله. وليس يجب أن يكون كذلك، بل يجب أن يخصص اعتباره بباب القسمة الي نحن في سبيله. أمّا ما يقولون: فهو أنه إذا عنى أنه من خمسين قرية قَتل مائةَ رجل، استقام، وإن أضيف الرجل إلى خمسين في تركيب القول استحال. وكان لهم أن يقولوا ما هو ألطف من هذا، وهو: أنّ من خمسين رجلاً منهم أخيلوس جاء أخيلوس فقتل مائة رجل، كان أشبه باللغز من قولهم من خمسين قرية. وأما الطريقة التي نؤثر أن نفسر عليه هذا القول حتى يكون مناسباً للقسمة، وهو أنه لو ترك قولهم: "من خمسين" فقيل: "مائة رجل قتلهم أخيلوس"، كان أمراً لا يقع فيه غلط، فلما ركب بالخمسين هذا النوع من التركيب، صار سبباً لأن نغلط فيه، فنظن أن أخيلوس قتل من خمسين رجلاً مائة رجل.

وليس من باب القسمة مقصوراً على أنْ يكون التفصيل صادقاً والتركيب كاذباً لا محالة، بل أن يكون التفصيلُ واضحَ الصدق، والتركيبُ واضحَ الكذب، خفيّ الصدق، صائراً سبباً للكذب. ويجب أن تفهم هذا الباب على هذا الوجه.

وأما الموضع الذي من الإعجام فمن الناس من قصره على المكتوب، ونحن نجعله أعم من ذلك؛ وهو أن نغير المعنى بترك الإعراب، أو أن نغيره لفظاً، وبالنبرات، والتنقيلات، والتخفيفات، والمدات، والتشديدات، بحسب العادات في اللغات، وبالعجم كتابة. مثال الأول: قيل "عمرْ" بتسكين الراء، فلا ندري أنّ "عمر" فاعل أو مفعول به؛ مثال الثاني أن نقول بدل قوله: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾، "إن علينا جمعه وقراءته"؛ ومثال الثالث أن ننقط على قوله: "ما أطرف زيداً" بنقطة من تحت فيصير: "ما أظرف زيداً"، وكذلك جميع ما يختلف بالتشديد، والتليين، والمد، والقصر، وتتشابه حروفه في الأصل وتختلف بالنقط.

وأما المتعلق بشكل اللفظ: فأن تختلف مفهوماته باختلاف أشكال التصاريف، والتأنيث والتذكير، والفاعل والمفعول، حتى يكون عند بعضهم السالم فاعلاً سبباً أو الوجع، ويكون قول القائل إن الهيولى قابلة بطبعها فعلاً ما.

فهذه هي الأنحاء التي يقع بسببها الغلط من جهة اللفظ إذا طابق المعنى لم يقع من جهته غلط، وإذا لم يطابق المعنى بعينه فإما أن يدل أو لا يدل، فإن لم يدل لم يغلط، فإن ما لا يفهم لا يغلط منه، وإن دل على معنى فواضح أن ذلك المعنى لا يكون هو المعنى المقصود، فلا يخلو إما أنْ يكون المعنى المقصود قد يفهم منه وحده أو يفهم منه لا وحده؛ فإن كان منه يفهم وحده، فإما أن يكون وهو منفرد، وإما أن يكون وهو مركب؛ فإن كان اعتبار ذلك من انفراده، فإما أن يكون في جوهره، وإما أن يكون من حالٍ فيه، وإما أن تكون حالة تلحقه من خارج؛ فإن كان في جوهره فهو المشترك في جوهره، وإن كان في حالة فهو المشترك في شكله وهيئته، وإن كان من حالٍ ما يلحقه من خارج فهو المشترك بحسب ما يلحقه من الإعجام والنقط وغير ذلك؛ وهذه أقسام ثلاثة.

وأما الذي يلحقه وهو مركبٌ، فإما أن يلحقه في نفسه وحدهُ، وهو الذي في تأليفه اشتراكٌ، وهو المشاغبي. وأما الذي يلحقه لا وحدهُ فيكون مع غيره، فيكون إما صدقه مع غيره، أو لا صدقه مع غيره، فيكون إما التركيب وإما القسمة. فقد علم أن هذه أيضاً ثلاثة، وأن جميع المغالطات ستة.

الفصل الثالث

(ج) فصل في كيفية وقوع الغلط من جهة المعنى في التبكيتات المغالطية

وأما المغالطات التي تقع بحسب المعاني فهي سبعة: الأول من جهة ما بالعرض؛ والثاني من سوء اعتبار الحمل؛ والثالث من قلة العلم بالتبكيت؛ والرابع من جهة إيهام عكس اللوازم؛ والخامس من المصادره على المطلوب الأول؛ والسادس مِن جَعْلِ ما ليس بعلة علة؛ والسابع مِن جَمْعِ المسائل الكثيرة في مسألة واحدة.

فأما التضليل الكائن بالعرض، فهو أن يؤخذ شيء عرض له مقارنة شيء على سبيل ما يعرض عروضاً غير واجب فيؤخذ واجباً، أو تعرض له أعراض كثيرة فتجعل الأعراض بعضها محمولة على بعض في كل موضع، أو يعرض شيء لشيء فيؤخذ في حكمه، مثل أن تقول: "إن زيداً غير عمرو، وعمرو إنسان، فزيد غير إنسان". وهذا المثال يتخبط فيه أهل الكلام في هذا الباب؛ فمأخذ بعضهم يؤدي إلى أن هذا القياس غير منتج، فيكون الغلط لأنه غير منتج، ويكون من جهة الصورة لا من جهة المادة، وأخذ ما بالعرض. وإنما هو غير منتج لأن الصغرى إما سالبة، وإما الأوسط ليس محمول الأصغر بل جزء محموله. وبعضهم يؤدي كلامه إلى نتيجة صادقة، فإن زيداً غير إنسان ما؛ وهذا صحيح، فيجب أن يكون التأويل راداً للكلام إلى غلط وجب من قبل ما بالعرض، فنقول: إنه لما كان عمراً غيره، وأيضاً إنسان فينتج أن عمراً غير إنسان، إذ كان عرض للإنسان أن كان غير عمرو فأخذهما واحداً، فلما كان زيد غير عمرو، وأخذ الإنسان وعمراً شيئاً واحداً جعل زيداً غير الإنسان أيضاً؛ وكذلك إذا قلت: نجعل زيداً إنساناً، وكان أخذ الإنسان وعمراً شيئاً واحداً، وعمرو غير زيد، كان زيد غير زيدٍ. وقد يمكن أن يخرج لهذا وجه آخر من باب ما بالعرض قريب من هذا، ولكن بهذا كفاية.

وأما الذي من جهة سوء اعتبار الحمل، فلأن المحمول قد يكون محمولاً بشرط، وقد يكون مطلقاً، وقد يكون محمولاً في نفسه، وقد يكون محمولاً بالعرض، أعني محمولاً لأجل غيره، كالرابطة؛ كمن يقول: "إن ما ليس بموجود فهو مظنون، وكل مظنون هو موجود"؛ فلأنه لا سواء أن يحمل الموجود على الإطلاق، وأن يحمل كأنه رابطة، أو كأنه موجود شيئاً ما؛ وكذلك فرق بين غير الموجود على الإطلاق، وغير الموجود شيئاً ما؛ وكذلك إذا كان الحمل على جزء وأخذ على الكل، أو على جزء آخر. وشرائط أخرى ذكرناها في النقيض يجب أن تراعى في كل حمل كان في مقدمة أو نتيجة، وأن تكون في الكبرى كما هي في النتيجة، وعلى ذلك الاعتبار.

وأما الموضع المبني على أن القياس أو التبكيت لم يورد صواباً؛ والتبكيت الحقيقي هو الذي تناقض به شيئاً ليس في الاسم بعينه، بل وفي المعنى، وفي المحمول، وفي الموضوع، وفي الإضافة، والجهة، والزمان، وغير ذلك على ما علمت؛ وإنما يدخل الكذب فيها بسبب إغفال شيء منها. ولا يبعد أن يدخل هذا الموضع في المغالطات اللفظية من جهة أن المغالطة وقعت في اللفظ لتقصير فيه وإيهام معنيين، وإن كان قد يدخل في المغالطات في القياس، من جهة أن القياس فيه على غير المطلوب، فيشبه أن يكون هذا التقصير إذا وقع في الحد الأوسط فصار الحد الأوسط لفظاً فقط - وأما في المعنى فلم يكن حداً أوسط، إذ الحد الأوسط يجب أن يكون معنى واحداً - كان هذا النوع من الوقوع يجعله من المغالطات اللفظية. وكذلك إذا وقع من جهة الطرفين فكانا يخالفان حدي المطلوب بشرط من الشرائط، فيكون ذلك القياس ليس على ذلك المطلوب؛ فإنه وإن كان ذلك الوقوع يجعله من المغالطات بحسب سوء القياس، ومن المغالطات المعنوية، فإن في لفظ حد القياس والنتيجة اختلافين، فإن المفهوم والمثال المورد من قوله: "تناقض به شيئاً ليس بحسب اللفظ فقط، بل بحسب المعنى"، يشير إلى هذا القسم الأخير. وهذا المثال الذي في التعليم الأول ليس يعم جميع وجوه سوء التبكيت، بل هذا المثال على مذهب سائر الأمثلة في وقوعها على حال مخصوصة؛ لكن الغلط في نفس القياس فقد يكون لوجوه أخرى من سوء التأليف، وكونه غير منتج في نفسه،

أو غير منتج في صورته للمطلوب، كالكليتين من الشكل الثالث، فإنهما لا تنتجان كلية، فإذا أنتج منهما كلي فقد غلط فيه.

وأما المصادرة على المطلوب الأول وكيف يقع الغلط الأول، فقد علمته وتحققت أنه من العجز عن التفرقة بين الهو هو والغير.

وأما الغلط من جهة اللوازم فالسبب فيه إيهام العكس؛ وأعني باللوازم كل محمول على الكل ذاتي أو عرضي، وكل لازم للوضع في المتصلات. وإنما يغلط فيه إيهام العكس بأن يسبق إلى الذهن أن الملزوم أيضاً لازم للازمه. وأكثر من ذلك من قبل الحس إذا وجد الحس شيئاً موصوفا بشيء لم يفرق بين اللازم والملزوم، فأخذ كل واحد منهما لازما للآخر، كمن يرى سيالاً أصفر وحلوا فيظن أن كل واحد منهما لازم للكل، فيظن أن كل سيال أصفر هو حلو وعسل. وكذلك إذا رأينا الأرض وقد نديت بالمطر، فكلما رأيناها ندية ظنناها ممطورة، كأنه لما كان الممطور ندياً كان الندى ممطوراً.

والقياسات التي تسمى في الخطابة برهانات فإنها تؤخذ من اللوازم، كقولهم: "فلان متزين فهو زان"، إذا رأوا متزيناً زانياً. وكذلك: "فلان يطوف في الليل فهو مريب".

وقد يقع الغلط من جهة العقل لا من جهة الحس، مثل ما وقع لرجل يقال له ماليسوس، لما كان عنده أن كل غير ذي مبدأ فهو غير مكون، أخذ أن كل غير مكون فهو غير ذي مبدأ، وكان عنده الكل غير مكون فجعله غير ذي مبدأ، وتعدى بخطاه إلى أن جعل ذلك المبدأ مبدأ مقدارياً؛ ومن وجه آخر لما ظن أن كل كائن له مبدأ، ظن أن كل ما له مبدأ كائن، كمن يظن أن كل حار محموم، لأنه رأى كل محموم حاراً.

وأما التضليل العارض من وضع ما ليس بعلة علة فهو في القياسات الخُلْفية، وذلك إذا أورد في القياس، وحاول أن يبين فساده بخلف يتبعه ثم لا يكون هو علة لذلك الخلف بل يكون ذلك الخلف لازما - كان هو أو لم يكن - كمن يريد أن يبين أن النفس والحياة ليسا شيئاً واحداً، بأن يقول: "إنه إن كان الكون مطلقا مقابلا للفساد مطلقا، فكون ما مقابل لفساد ما، والموت فساد ويضاد الحياة، فالحياة كون،

فما يحيا يتكون". وهذا محال، فليس النفس والحياة شيئاً واحداً، فإن هذا المحال إن كان لازما مما قيل فيلزمه وإن لم تكن النفس والحياة شيئاً واحداً. وها هنا فإن القياس منتج، ولكن لا للمطلوب.

وأما التضليل الواقع من جمع المسائل في مسألة واحدة، فهو أن تجمع المسائل في مسألة واحدة ليلتمس عنها جواب واحد، وأحكامها مختلفة لا تحتمل جواباً واحداً، فيغلط، فيجاب فينتج منه المحال. وإذا اختلفت المسائل في المحمول والموضوع قل وقوع الشبهة في ذلك؛ فلم يتروج على المجيب، ولم يذعن لجواب واحد. وقد يتفق أيضاً أن يكون افتراق المسألتين لأنحاء الغلط، وذلك في الأكثر إذا أورد محمولان ليسا بطرفي النقيض، ومع ذلك لا يكون الموضوع مما قد يوجد فيه أحدهما أو كلاهما، كقول القائل: "هل الأرض بحر أو سماء؟" فهذا ليس مسألة واحدة. وقد يكون من هذا ما هو أخفى، وما هو أظهر والذي يخفى فيه ذلك فقد يسألون عنه معاجلين، فإن توقف المجيب نسبوه إلى العجز والخوف والتحير والتحرز، وإن أجاب قادوه إلى الناقض.

وقد تكون هذه الكثرة في جانب الموضوع، مثل من يقول: "أزيد وعمرو إنسان أم لا؟ فإن قال: لا، تشنعوا وإن قال: نعم، فيقول: فمن ضرب زيدا وعمرا، فقد ضرب إنساناً لا ناساً أو إنسانين". وهذا قد غالطه غير التي يحوياها مع المغالطة التي يحوياها، وهو من جملة لفظ الإنسان.

ومثال آخر: إذا كانت أشياء هي خيرات، وأشياء هي شرور، فأخذت جملة واحدة فقيل: "هل هي خير أو شر"؟ وكذلك "هل هي بيض أو سود؟" وهذا يرجع أيضاً إلى باب التركيب والتفصيل، وإن خالفه في الاعتبار، لأنه يسأل عن الجملة وينقله إلى كل واحد فيجعل كل واحد خيراً وشراً. وأما إن كانوا أخذوا مع هذا زيادة فتسلموا ما شأنه أن يسلمه الأغتام أن الحكم في الجزء والكل واحد، وأنه ما يعرض للواحد يعرض للكل، فهذا يلزم لا محالة. وفي بعض المواضع يجب ذلك مثل ما يجب في الحدود والرسوم. فهذه هي الوجوه والأقسام التي من جهة المعنى.

ونقول: إنه ليس غير هذه الأقسام؛ وذلك لأن التضليل من جهة المعنى إما أن يقع من جهة أجزاء القول القياسي، وإما أن يقع من جهة جملة القياس؛ وأجزاء القول القياسي إما أن تكون قضايا، أو أجزاء القضايا، وأجزاء القضايا، لا صدق فيها ولا كذب. والتضليل في المعنى يقع من جهة الصدق والكذب. فإذن ليس عنها وحدها لذاتها تضليل.

وأما القضايا فإما أن يكون الغلط وقع في القضية من جهة نقيضها، أو من جهة نفسها لا من جهة نقيضها. وإن وقع من جهة نقيضها فهو أن يكون الكذب ليس نقيضها، فأخذ ما ليس بنقيض لها نقيضاً، وهذا هو أن يكون ما هو سؤالان جعل سؤالاً واحداً، فإنه إذا سئل عن غير النقيض فليس السؤال واحداً. وأما إن وقع من جهة نفسها، فيجب أن يكون لها لا محالة نسبة ما الى الصدق، حتى يظن به أنه الصدق، وإذ ليست تلك النسبة من جهة اللفظ، فهي إذن من جهة معنى الموضوع، أو معنى المحمول، أو معنى النسبة. أما الذي من جهة الموضوع فهو أن تكون القضية مناسبة لقضية أخرى في الموضوع بالمشيئة. ويقال مشيئة، وتخصص تلك المشيئة بمشيئة الترويج والتلبيس. فحينئذ لا تكون كل خطابة كذلك، بل تكون بعض الخطابة كما سبق منا القول صادرة عن قوة وبصيرة، وبعضها عن مشيئة رديئة تشبه المشيئة السوفسطائية.

وليست القوة تناسب القوة الصناعية، بل يكون الغرض فيها غير النفع للمخاطب، بل لنفس الخطيب في أغراض خارجة.

الفصل الرابع في شرح حد الخطابة

وختم الكلام في قسمة أجزائها ومناسبتها لصنائع أخرى.

فلنعد إلى تحقيق أمر هذه الصناعة الخطابية، وأنها كيف تكتسب، وكم أجزاؤها، وكيف يتوصل بها إلى الأغراض التي تخصها.

ونبتدئ فنحد الخطابة ونقول: إن الخطابة قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأمور المفردة. فقولنا "قوة" نعني به ملكة نفسانية تصدر عنها أفعال

إرادية، وهي أوكد من القدرة. فإن القدرة الساذجة قد توجد في كل إنسان، لكن الملكة التي تحصل إما عن قوانين تتعلم أو عن أفعال تعتاد توجد في الفرد بعد الفرد منهم. وقولنا "تتكلف" يفهم منه معنيان: أحدهما أنها تتعاطى فعلاً لا عن إرادة مؤثرة بل عن إرادة مستكرهة؛ وليس هذا هو الغرض في هذا المعنى. ويقال "تتكلف" ويراد به أنها تتعاطى فعلاً بأبلغ قصد لإتمامه؛ وهذا هو الغرض. وقولنا "الإقناع الممكن" هو تفسير الفعل الذي تتكلفه، ومعناه ما يمكن من الإقناع. ولا يلتفت إلى تفسير آخر.

وقولنا "في كل واحد من الأمور المفردة" معناه في أي جزئي كان من الجزئيات كلها، وفي أي مقولة اتفقت. فيكون قولنا "المفردة" يدل على المقولة، ويكون قولنا "كل واحد" يدل على أن كل جزئي من كل مقولة فهو موضوع له. ويحتمل أن يكون كأنه يقول: في كل واحد من الأمور الجزئية.

وتكلف الإقناع الممكن فصل - من باب فعل الخطابة - بين الخطابة وبين البرهان والجدل والسوفسطائية. فإنها ليس شيء منها يتكلف الإقناع الممكن ويقصده كما علمت. وفي هذا الفصل نشير إلى غاية الخطابة أيضاً إشارة محصلة وهو الإقناع الممكن في كل شيء.

وإذا قلنا "في كل واحد من الأمور المفردة"، ودللنا على موضوع الخطابة، خرج من ذلك الطب؛ فإنه يشبه أن يكون الطب إنما يقنع ما يمكن من الإقناع في أمور مفردة تخص نوعا ما.

فكون جملة قولنا "تتكلف الإقناع الممكن في كل وأما التي من المعاني منها الذي من العرض، فإنه ليس يجب أن يكون ما بالعرض لازماً للشيء حتى يكون كل واحد منهما هو الآخر، حتى إن كان شيء وافق الأبيض في موضوع فصار أبيض، يجب أن يكون بالاضطرار حيث كان أبيض؛ وكذلك لا يجب إذا كان المثلث موصوفاً بأنه شكل، وبأنه مستقيم الخطوط، وبأنه مساوي الزوايا لقائمتين، أن يصير الجميع في حكم واحد، ولا كل موجودين معا في حال فيجب أن يكون ذلك فيهما بالضرورة، ولا إذا كانا معاً في شيء بالضرورة كالشكل في المثلث مع مساواة الزوايا لقائمتين يجب أن يكون بالضرورة في كل موضع، وفي كل مقدمة قياس.

وبالجملة ليس يجب إذا صدق إجماعها مقدمات جزئية فيجب أن يصدق فيها مقدمات كلية، أو تكون نتيجة ضرورية.

وأما الذي من جهة شروط الحمل، فإنه لا كون المقدمة المسلمة هي بعينها المستعملة في القياس، ولا يكون الحد المشترك في كل واحد من المقدمتين هو في الآخر، إذا كان في أحدهما بشرط ولم يكن في الآخر كذلك، ولا تكون النتيجة بالحقيقة نقيض الوضع إن كان يخالفه في شرط، فلا يكون قد قاس. ولا شك أن الكائن بسبب الجهل بالتبكيت من هذا القبيل؛ وكذلك المصادرة على المطلوب الأول، وأخذ ما ليس بعلة علة، إذ كان يجب من اعتبار حكم حد القياس أن يكون المقول في القياس علة للإنتاج، وتكون النتيجة من غير الموضوعات في القياس، بل لازماً عنها من بعد.

فأما التي من اللوازم فتشبه بوجه ما بالعرض، إذ يؤخذ اللازم الذي هو أعم والشيء الملزوم له شيئاً واحداً، كما كان يؤخذ العرضان شيئاً واحداً، أو يؤخذ الشيء وعارضه أو محمول الشيء وعارضه شيئاً واحداً. وبالجملة فإن موضوعات اعتبار الغلط بسبب ما بالعرض أعم من موضوعات اعتبار الغلط بسبب اللازم، وذلك أن سبب الغلط فيما بالعرض هو إيهام الهو هو، وذلك قد يصح أن يعتبر للواحد من حيث هو واحد، ولا يلتفت إلى كثرة تحته.

وأما سبب الغلط في اللوازم فهو إيهام العكس الكلي، وذلك يحوج إلى التلفت نحو الكثرة، فموضوعات أحد الأمرين أخص من موضوعات الآخر، وإن كان كل اعتبار باباً برأسه ليس جزءاً للآخر يقسم منه؛ لكنهما يشتركان في موضوعات وأمثلة قد مرت لك.

وأما التي من أخْذِ المقدمات الكثيرة كمقدمةٍ واحدةٍ، فالسبب فيه أنه يجب أن يكون في كل ما يصدق به محمول واحد على موضوع واحد. وكذلك ما يجري الخطيب قد يقتدر على استعمال إقناع في أمر غير الأمور المفردة. وكما أن ذلك لم يكن طبيباً إلا لأنه يعالج الإنسان، وغير ذلك له بالعرض، كذلك ليس هذا خطيباً إلا لأنه يقنع في الأمور المفردة الجزئية، وغير ذلك فله العرض.

ونقول: إن التصديقات الخطابية قد تكون صناعية، وقد تكون من غير صناعة. والتي ليست بصناعة، ليست تكون بحيلة منا، بل لوجود الأمر الذي يدعو إليه، وليس ذلك من صنعنا وتلطفنا، مثل الشهود والتقريرات بالعذاب وغير ذلك. وأما التي بالصناعة وما يحتال فيه بالكلام، فكله، إذا اعتبر من حيث الملكة والصناعة، فإنما يكون من فكرة أنفسنا وباحتيالنا. فنحن نستنبط المواضع والأنواع الخطابية ونعلم ترتيب القياس الخطابي وما يتعلق به، لا كالشهود وما أشبههم، فليس إلينا الإقناع بهم، وإيقاع التصديق عنهم والاحتيال فيه. هذا من جهة الأصل. وأما إذا اعتبرناها من حيث الاستعمال، فبعضها قد تكون معدة لنا من قبل، وهي المقدمات التي تسمى في هذا الكتاب مواضع: فهي مقدمات من شأنها أن تصير أجزاء قياس بالقوة أو بالفعل. فإذا كانت معدة لنا، استعملناها كما هي، وإن كنا من قبل لقد استنبطناها بحيلتنا، ثم أعددناها. وبعضها لا تكون معدة لنا كما هي بل يكون المعد فيها أصولاً وقوانين، إذا علمناها، استخرجنا منها وقت المحاورة مقدمات خطابية. وتلك القوانين تسمى في هذا الكتاب أنواعاً. ولا نزال نتوصل من نتيجة إلى نتيجة مستمرين على طريق الاستدراج إلى حصول الغرض. ومثال ذلك: أنا إذا كان قد تيسر لنا عند تحصيل هذه القوة كيف ننقل الحكم من ضد إلى ضد على سبيل الإقناع، ثم خاطبنا مشيرين فقلنا: إن كان زيد الذي هو عدوك قد استوجب إساءتك إليه، فعمرو الذي هو صديقك قد استوجب إحسانك إليه، كنا قد استخرجنا هذا من قانون عندنا، ولم يكن هذا بعينه معداً لنا.

والتصديقات الصناعية التي يحتال لها بالكلام، ويكون ذلك الكلام لطباعه مقنعاً، لا لوضع أو شرع، هي ثلاثة أصناف: أحدها العمود الذي يسمى تثبيتاً في هذا الكتاب؛ والثاني كيفية المتكلم عند تأديته الكلام في سمته، كما يتفق أن يكون للمتكلم سمت صالح متخشع فاضل، أو سمت صادق جاد متأن أو خلاف ذلك، ويكون له لطف في تأديته، كما علمت؛ والثالث استدراج السامعين. وهذا الذي هو عمود وتثبت فإنه قد يكون نحو الغرض نفسه، وقد يكون نحو تقرير شيء من الأبواب الأخر، فيكون عموداً وتثبيتاً في ذلك الباب، كما يبين المرء فضيلة نفسه أو خسيسة خصمه أو يبين وجوب الرحمة عليه، فهذا يدخل في القسم الأول. غير أن

سمت القائل في أكثر الأمر إنما يعني في المحاورات التي تكون في أمور وقعت، كما يكون في الشكاية والاعتذار، وكما يكون في المدح والذم. وأما إذا حاول إقناعاً في أمر ممكن مستقبل، فنفس سمته وصلاحه لا يدل وبالحري ما خص هذا الجهل والعجز بالألفاظ أولاً، وإن شاركها المعنى في ذلك؛ فإن الألفاظ أكثر تضليلاً من المعاني، ولذلك ما يقع الغلط في المحاورة أكثر منها في الفكرة. والتضليل اللفظي يقع من جهة المخاطبة أكثر منه عند الفكرة، لأن السماع اللفظي أدخل في المحاورة، واستلاخة المعنى أدخل في الفكرة؛ على أنه قد يقع عند الفكرة أيضاً، فإن الفكرة قد تقع بألفاظ متخيلة لا محالة.

وجملة سبب الغلط مشابهة شيء شيئاً، ولولا المشابهة والمناسبة لما غلط. وهذه المشابهة في الألفاظ أكثر منها في المعاني، فإن المعاني أسد. ولأسباب الغلط في المعنى مدخل في أنها تقع بسبب العجز بين الشيء وغيره؛ أما الغلط من جهة ما بالعرض فلأنه يعجز عن التفصيل بين الذي هو هو بالعرض وغير بالحقيقة، وبين ما هو هو بالحقيقة. وأما الذي من جهة اللوازم فقد بان الحال في مشاركة جهة اللوازم لجهة العرض، وأنه أخص منه في موضوعاته، أو مقتصراً على ما يجب أن تراعى فيه الكثرة، كما قد مضى ذكره، ويجعل بينهما مساواة حين يظن أنه إذا لم يفارق الملزوم اللازم، فكذلك لا يفارق اللازم الملزوم.

وأما الغلط الواقع لسوء التبكيت بسبب ترك اعتبار شرط التقييد والإطلاق، وما قيل في شروط النقيض، فالسبب فيها إغفال ما يوجبه نقصان يسير في تفاوتٍ كثيرٍ. وكذلك المصادرة على المطلوب الأول، وأخذ ما ليس بعلةٍ علة، وجمع المسائل في مسألةٍ؛ وذلك لأنه في المصادرة على المطلوب الأول يغفل قليلُ شيءٍ من حد القياس، وهو أنه يلزم عن الموضوعات نفس الموضوعات. وفي أخذ ما ليس بعلةٍ علةً يُغفل شيء يسير وهو: المشاركة الحقيقية بين المقدمات والنتيجة. وفي جمع المسائل في مسألة يغفل شيء يسير من اعتبار ما يزيده مفهوم الجمع، أو يزيده مفهوم التفصيل. وبالجملة تغفل مراعاة التفاوت بين الغير والهو هو، إذا كان يسيراً.

وإذ قد بان لنا كمية الأسباب التي لأجلها نظن بما ليس قياساً أنه قياس، فقد علمنا أصناف القياسات المغالطية والتبكيتات المغالطية.

والقياس المغالطي ليس وحده هو الذي يظن قياسا أو تبكيتاً ولا يكون، بل والذي يكون قياساً ولا بحسب الظن فقط، ولكنه لا يكون مناسباً للموضوع الخاص بالأمر ومن مقدمات مناسبة، وإن كانت صادقة أو مشهورة أو متسلمة؛ كمن يوهم أنه مهندس فيأتي بقياس في الهندسة غير مناسب للموضوع ما كان تمثيلاً. واسم البرهان في هذا الكتاب يقع على اعتبار يتم به المقصود سريعاً. والتفكير هو الضمير بعينه في الموضوع، ولكن من حيث اعتباره بالحد الأوسط، فإنه من حيث أخذ فيه وسط إنما يقتضيه الفكر هو تفكير، ومن حيث فيه نقصان مقدمة هو ضمير، ليكون التفكير والضمير واحداً بالموضوع.

وكما أن الجدل معوله على قياس واستقراء، كذلك الخطابة معولها على ضمير وتمثيل. وكل ذلك إما أصلي، وإما مظنون. وكله مستعمل في الخطابة، على ما علمت. والسبب في أن كل بيان يوجب التصديق إما أن يكون قياساً أو شبيهاً بقياس أو يكون استقراء أو شبيهاً باستقراء هو أن الشيء، إذا ادعى فيه حكم، فإما أن يقال: إنما علمت أن الشيء كذا بسبب فلان وفلان، وإما أن يقول: هو كذا لأنه كفلان. وهكذا البيانات البرهانية، فقد تكون في بعض الأوقات تمثيلية واستقرائية وعلى الوجه الذي أحطت علماً به في موضعه، وقد تكون قياسية. بل قد تكون في البيانات البرهانية ضمائر قد حذفت كبرياتها، وتكون تلك الضمائر البرهانية في قوة القياسات. فإن كبرياتها إنما تحذف لوضوحها، وعلى سبيل الاختصار، وبحيث لو صرح بها لكان البيان أوضح أو مثل بيان الضمير. وكذلك في الجدل الذي ليس على سبيل المغالطة. وأما الخطابة، فإنما تحذف الكبريات فيها لأنها لو صرح بها لزال الإقناع، لأن تلك الأحكام، إذا أحضرت بالكلية، علم كذبها، وخصوصاً في المشوريات منها. فإن المشوريات منها تكون أموراً ممكنة. وقد تحذف أيضاً لئلا يكون البيان منطقياً. فإن الخطيب، إذا نسب إلى مخاطبة منطقية أو كلامية، توهم أن اقتداره لصناعة أخرى، وأنه يغلب لفضل قوته في المنطق، لا لفضل إصابته. فالأولى به أن يخاطب خطاباً عامياً.

وكما أن حال الخطابة في استعمال الضمير بعكس حال الجدل والعلوم فيه، فكذلك انتفاعها باستعمال الاعتبار والقياس هو بضد من حال الجدل والعلوم.

لأنك قد علمت أن القياس أشد إلزاماً في الجدل وأشد تحقيقاً في العلوم من الاعتبار والاستقراء. ولكن الاعتبار في الخطابة أقرب إلى إقناع الجمهور من الضمير. لأن الضمير وما يجري مجرى القياس يحتمل كثرة المراجعة في سؤال: لم كانت المقدمة؟ ولم لزم مما قلت ما ادعيت؟ وأما المثال، فيكون بأمور ظاهرة مسلمة، فلا يسئل عن مقدماتها بل تسلم، ويكون نقل الحكم إلى الشبيه فيها أو إلى الكلي عن جزئي واحد أو جزئيات قليلة أمراً ما مقبولاً عند الجمهور لا يتنازعون فيه، أو يجدوا مناقضة.

والفرق بين الاستقراء وبين المثال الذي ينقل فيه الحكم إلى الكلي لينقل عنه إلى الجزئي أو لا ينقل أن المثال يورد في نقل الحكم إلى الكلي على أنه مثل الكلي، فيجعل الحكم للكلي على أنه مثله، وعلى أنه مثل بالجزئي، كما لو جعل حكمه كأنها مسؤول عنها مسلمة، فيؤلف عليه، إذ كانت مسلمة في ظنه. وإن لم يسلمها بالفعل فهو يسلمها بالقوة؛ فإن من الناس مَنْ هو يغلط مع نفسه، ويعتقد الجواب الفاسد قبل أن يُسأل، فكيف إذا سئل.

وقد يجتمع هذان جميعاً في المواضع اللفظية؛ فإن السائل فيها يعتقد أولاً خطأ، ثم يعده للقياس - ويكون فاسداً ألبتة - فيما يسأل، (و) ناقض السؤال يخلو سؤاله عن التوقف على الغرض لبعض الأسباب المذكورة. وقد يكون المجيب أيضاً يسلم الكذب بِغَلَطِه في مثل مواضع الألفاظ المغلطة وغيرها. وترجمة أخرى توجب أن تفهم هذا الموضع: أن السائل قد يجتمع له أن يتسلم المقدمة الناقصة البيان، أو الناقصة حرفاً مغلطاً، وأن ينتج الكذب. وقد توجب ترجمة أخرى غير هذا، وهي ترجمة فاسدة.

وإذا كان جميع التضليلات التي يناقض بها إنما تقع من أسباب قياسات الكذب - وقد عدت، وإذا أعطيت قوانينها المعدودة كانت ظاهرة - فيحصل أمام الذهن عدد جميع ما يجب أن يتوقى في جزء جزء من التبكيت الذي هو على عدد جزء جزء من القياس؛ فإن للقياس المغالطي أجزاء كما للقياس الصادق، وربما عاد أحدهما إلى الآخر بإصلاح يسير بطريق الزيادة والنقصان. وإذا كان كذلك، فكان ذلك سبباً واقياً من الغلط، فإنك تعلم أنك إذا عرفتها توقيتها؛ وربما توصلت منها

إلى القياس الحق حين راعيت ما يجب أن تراعيه في أجزاء القياس الكاذب، ولاح لك من أجزائها أجزاء الحق، فلم تأخذ مثلاً اللفظ المشترك في جوهره أو شكله كشيء واحد في المعنى، لم ينعقد عليك قياس مغالطة بسببه. وكذلك الحال في باب بابٍ؛ فإنه لا يكون قياس محقق على الإطلاق إلا وقد تميزت حدوده على الإطلاق، فإذا رأيت الحدود لم تتميز على واجبها، علمت أنه لم ينعقد قياس على الإطلاق، وعلمت أنه إذا لم ينعقد قياس على الإطلاق لم ينعقد قياس على المطلوب المحدود، لأنك في مثل اشتراك الاسم وغيره لم تومئ إلى المعنى المحصل المحدود، فذلك لا قياس مطلق، ولا قياس محدود، ولا قياس بحسب الأمر في نفسه، ولا قياس بحسب التسلم من المخاطب، إذ كان إنما ينعقد عليك الغلط من هذه، ومن إغفالك التمييز الذي يجب أن تحصره في أجزاء القياس بحسب ما يجب أن تراعيه من زيادة ونقصان، وتفاوت وقع بين الحق والكذب. مثال ذلك في الغلط الذي يعرض في الخلف السوفسطائي، ووضع ما ليس بعلة علة؛ وكذلك الجامع لسؤالين في سؤال يجهل أن المسألة قضية، والقضية واحدة ذات محمول واحد وموضوع واحد، أو ما في حكمه، فيزول من إغفاله مراعاة أجزاء المقدمة. والذي يغلط لا على سبيل الهوى، بل بحسب اعتقاد في أنفسهم: إما واجب، وإما باغترار. فمن ذلك محمودات حقيقية، وعند كل الناس، أو عند طوائف. فإن المحمودات الحقيقية محمودات أيضاً في بادي الرأي. ومنها ما من شأنه، إذا غافص الجمهور، أقنعهم، ولا يكون هو المحمود الأول، ولكن يشبهه بمشاركة اسم أو في معاني أخرى، ويخالفه في شرط من شروط النقيض. وبالجملة: يكون فيه سبب من الأسباب المغلطة. لكن من شأن الجمهور، أو أكثرهم، أو طوائف منهم أن يقبلوه، عندما يغافصون به، قبول ظان. وإذا خلوا بأنفسهم وفكروا، درى بعضهم أنها ليست هي المحمودات التي تقبل لأنفسها، وأنه قد غلط فيها وأُخذ مكان المحمودات بذاتها. وأما المنطقي، فإن قانونه يمنعه أن يقبل من المحمودات عند الجمهور إلا إياها بأعيانها، ومن المحمودات عند طائفةٍ ما إلا إياها بأعيانها، لمعرفته بالقوانين المميزة بين الشيء وشبيهه. فالخطابي يستعمل المحمود الحقيقي، والمحمود بحسب الظن، والذي قد ظن ظناً من غير

نسبة إياه إلى أحد، وهذا هو المحمود بحسب إنسان ما. ولكن صناعة الخطابة ليست يتوقف تمامها إلى أن يعرف المحمودات بحسب شخص شخص، بل بأن يعرف أن المحمودات أيضاً بحسب شخص شخص نافعة له وإن كان يجهلها. فإذا المحمودات بحسب شخص شخص ينتفع بها في المخاطبة من حيث يعلم منها هذا الأمر الكلي. ولا تحتاج الصناعة إلى أن تحصرها حصراً، بل يجب عليها أن تحصر وتضبط المحمودات الحقيقية والمحمودات بالظن التي من شأن الجمهور أن يسلموها قبل النظر فيها والتعقب لها.

والمحمودات الحقيقية هي التي إذا تعقبت لم يزل حمدها، أو عرفت أنها هي التي تحمد بأعيادها لا غير، وإن زال عنها الحمد. وإنما يزول عنها باستقصاء يعرف حالها في الصدق، إذا انكشفت عن كذب. فتصير غير محمودة عند من اطلع على سرها الذي فيها؛ إلا أنه يعلم مع ذلك أنها محمودة عند الجمهور، مغلوط فيها. لكن ذلك السر ليس مما يطلع عليه عامة الجمهور. فمثل هذا هو المحمود عند الجمهور، ولا يزول حمده عنه بأن يلوح لمتعقب كذبه.

وأما المنطقي الجدلي، فإنما يأخذها محمودة لأنها عند الجمهور محمودة، ومن جهة أن هذا المعنى موجود لها. بل أهل النظر البرهاني أيضاً يرونها محمودة.

الباب الثالث والثلاثون

الفصل الأول

فصل في الرد على من زعم أن جميع المغالطات

إنما تقع بسبب الاسم المشترك. قال المعلم الأول: والذي يؤثره بعض الناس من قسمة الأقاويل - ويعني به أفلاطون - أن بعضها موجود بحسب الاسم، وبعضها بحسب المفهوم، ولا يتفقان - وكأنه يريد أن التضليل واقع بحسب الاسم، والحق واقع بحسب المفهوم، أي أن الخطأ والغلط من جهة المسموع، والصواب والإدراك من جهة المفهوم - فليس إيثاراً صواباً: فإنه ليست قسمته للألفاظ بالفصول، ولا المغالطة بسبب اللفظ كلها نحو الاسم، ولا الألفاظ التي تتجه إلى المسموع هي في ذواتها غير الألفاظ التي تتجه نحو المفهوم، فإن اللفظ بعينه يصلح لأن يستعمل في غير المعنى الذي سلمه المجيب فيغالط به، وأن يستعمل مجيب بحسب معناه فلا يغالط به، وأيضاً يستعمل في معناه ويغالط به من جهة الغلط في المعنى. وما غالط به زينون في إثبات أن الكل واحد بسبب قوله إن الموجود واحد، فهل هو متوجه نحو المسموع، أو هو أيضاً مغلط لزينون ولمن يخاطبه بحسب المفهوم. نعم، لو كان يتكلم بهذا ولا يتخيل إلا لفظاً صراحاً له نسبته إلى كثيرين لكان مغالطاً بحسب الاسم، لكنه مع ذلك قد يتخيل له مفهوماً ما، بل اللفظ بعينه يجوز أن يكون مشتركاً، فإذا نحا إلى معنى واحدٍ من معانيه، وإياه فهم المجيب، صار ذلك اللفظ بعينه مقصوداً به نحو المفهوم. ولا شيء من الألفاظ إلا ويمكن أن يقصد فيها نحو المسموع، وجميعها يمكن أن يقصد فيها نحو المفهوم، ومع ذلك فقد يمكن أن يقع منه الغلط بحسب المسموع والمفهوم معاً، ولا اللفظ إذا غلط كان لأنه لا اعتقاد هناك، بل إنما تغلط جل الألفاظ بحسب المفهوم، فإن الأقاويل وضعها الأول وحقيقة فائدتها أن تكون للمفهوم، ولم توضع للمسموع ولأجل المفهوم؛ فإن

أبطلت المفهوم ولم تكن هناك دلالة ألبتة فلا تغليط، فإن اللفظ المشترك إذا كان يدل على كثرةٍ ولم تلتفت إليها، بطل أن يكون أيضاً دالاً على الواحد، فإن ذلك الواحد يكون واحداً منها، وقد يمنع أن يأخذها من حيث يدل عليها، فإذا لم يدل عليها لم تبق دلالة أخرى تنسب إلى المسموع فيقال إنها تغلط أو لا تغلط؛ فإن كان الاسم واحداً، ومفهومه كثيراً، فيسلم السائل من المجيب على معنى ذهب إليه المجيب، ثم غالطه فاستعمله على معنى آخر يخالف ذلك المعنى في الحكم، وقاوم به، فهذا هو واقع بحسب الاسم فقط؛ ولكن ليس كله كذلك، ولا كل الغلط من هذا القبيل، ولا كل ما يدل على كثير لا يتفق السائل والمجيب فيه على معنى مخصوص من جملة معانيه فيكون إن وقع حينئذ الغلط وقع لا نحو الاسم، إنما الأول هو الذي نحو الاسم.

وكذلك ما كان من الألفاظ يقال قولاً جزئياً ويدل بها على معنى، والنفس تأبى التصديق لمعناها في الاعتقاد؛ وإذا تظاهر قائلها بتصديق ذلك في القول فعسى أن يكون هذا اللفظ هو الذي بحسب المفهوم؛ إلا أن ذلك بالعرض، ليس لأن وضع اللفظ كذلك. وهذا مثل تصريح زينون بأن الموجود واحد، وأن الكل واحد، فإنه إذا كان رأيه في نفسه هو أن الموجود يشتمل على كثيرٍ، علم أن قوله ليس بحسب الاعتقاد على أن اللفظ كذلك في نفسه، بل على أن المجيب أو القائل صرفه عن الاعتقاد، وذكره كذباً، فيكون مثل هذا إنما هو بحسب الاسم، بمعنى أن القول لا يتعدى السماع إلى الاعتقاد. فإن لم يكن معنى قولهم بحسب الاسم هذا، فلا هذا القول بحسب الاعتقاد، ولا بحسب الاسم، ولا القسمة المذكورة في الأول صحيحة فلا كل ما يضلل يضلل بالمسموع، ولا كل ما يضلل بالمسموع يكون بسبب أن الاسم مشترك. وقد علمت هذا، فإنه ليس كل تبكيت سوفسطائي لفظي يعرض من جهة الاسم.

على أن قوما آخرين قالوا: إن الأمر ليس كذلك، بل القياسات التي تكون دالة على وجوه مختلفة، هي التي من قبل أن اللفظ لا يتعدى المسموع، وليس جميع ذلك من قبل اشتراك الاسم، بل بعضه واليسير منه، فإن اللفظ قد يغلط من وجوه غير الاشتراك في الاسم، فبالحري أن لا يكون كل تغليط لفظي من جهة اشتراك

الاسم. فإذن لا سواء ما قلناه من أن كل تبكيت سوفسطائي إما أن يقع التضليل فيه من جهة اللفظ، أو من جهة المعنى. وما أرادوا أن يقولوه: إن كل ذلك من جهة الاسم فقط، ومن جهة المعنى يقع الصواب. ولا سواء أيضاً أن يقال: كل تضليل إما كذا وإما كذا وأن يقولوا: كل لفظ قال المعلم الأول. والأقبح من ذلك أن الرجل قد أعرض عن تعريف القياس مطلقا، وأخذ يتكلم في القياس المشبه، والتبكيت المشبه. وإنما تعرف القياس الرديء بعد أن تعرف القياس الجيد، فتعلم حينئذ أن القياس الرديء هو أن تكون له صورة القياس في ظاهره، أو يشبه صورة القياس ثم يفارق بالمادة وأن رداءته إما أن تكون من جهة كذب وفساد في المقدمة المأخوذة من طرفي النقيض من غير مراعاة، كمن يستعمل أن الساكت متكلم، والمتكلم ليس بساكت، فينتج مثلا أن الساكت ليس بساكت وإما أن تكون من جهة فساد في جهة التأليف، وإن كانت المقدمات صادقة بحسب اعتبار أنفسها، مثل قول القائل: إن شعر هوميروس دائرة، أي يرجع آخره إلى أوله - كأنه يذكر في آخر كل بيت ما ذكره في أوله - ثم يقول: وكل دائرة يحيط بها خط كذا، أو كل دائرة لها شكل، فإن المقدمة الصغرى صادقة والكبرى صادقة، لكن ليس لتأليفها حد مشترك إلا في اللفظ، فليس من حيث المعنى لها ائتلاف أو يكون الفساد من جهتين جميعا، كقول القائل: "إن الإنسان يعطي ما ليس له، وكل حرام فليس له، فالإنسان يعطي الحرام فقط" فيكون هذا هو القياس الجامع للفسادين، وذلك لأن الصغرى كاذبة وقد أنتجت من قياس كاذب، لأن المعطي يقال للشيء عندما يريد أن يعطيه المعطي وهو له، وإنما يصير لغيره عند القبول، وذلك بعد فعل المعطي، فإن الإنسان يعطي ما له، ليس ما ليس له، بمعنى آخر: وهو أنه ليس له أن يتناوله شرعا وأما كل ما ليس له بحسب الاستيلاء فليس بحرام عليه وأيضاً فإن القياس غير منتج. وهذه هي وجوه فساد القياس. وقد قيل في هذا المثال وجه آخر لا يلتفت إليه.

وإذا خلا القياس عن كذب المقدمات، وفساد الاشتراك، وله صورة قياسية - فهو قياس صحيح قد طلع من مكانه، وجاء من طريقه، وطرح الالتفات فيه إلى اللفظ - لم يعرض غلط حق فيجب على من يتعرض لإبانة أسباب الصواب والخطأ في النظر أن يعلم إذن صورة القياس وكيف تكون، ومادة القياس وكيف

تكون، ثم ينتقل إلى السوفسطائية. وأما من فعل فعل أفلاطون فأخذ يتكلم في السوفسطيقي، ولم يحصل القياس أولا، فقد عمل هذرا، وخصوصا إذا ظن أن كل ما غلط فهو من الاسم، فيرى المهندس يغلط لأن المثلث اسم مشترك عنده، وأن مهندسا إن استعمل لفظ المثلث على أنه مشترك ثم نص لا على الشكل المعلوم، بل على شيء آخر من الأشكال مثل قطع زائد لمخروط، أو مثل شكل يحيط به ثلاثة خطوط قياسية، ثم توجه إلى مغالطة مع التنبيه على معنى المثلث، أيكون غلطه بسبب اعتقادي أو لفظي، ويرى أنه لا محالة يعرض له أن يغلط لأجل ذلك.

وأما الذي يمنع أن يكون الاسم مشتركا ولا يغلط، فإن يفهم المجيب ويبحث عن قصد السائل، فإن أطلق المجيب الجواب، فذلك لأنه تصور معنى إياه قصد بالإيجاب والسلب، وربما لم يكن علم أن الاسم غير ما ذهب إليه دلاله ثم إن عقد عليه قياس ولم يؤت في الحد المشترك مثلا بذلك المعنى فتكون الزلة بالحقيقة، لأنه لم يعلم القياس وماهيته، فإن غلط المجيب وقبل النتيجة، فليس إنما أخطأ من جهة أن الاسم غلطه. وكيف يغلط والمعنى الواحد متصور عنده واحداً، بل إنما غلط لأنه لم يعلم هيئة القياس وحده الحد المشترك، وورد عليه الغلط من جهة الفكر لا من جهة القول. وكذلك في أمثلة أخرى لا تتعلق باللفظ من جهة الاشتراك فيه، بل من جهات أخرى مما قد علمت، مثل أن يسأل إنسان: "هل يصدق القول بأن الساكت يتكلم أو لا يصدق مرة ولا يصدق أخرى" فإن أجاب المجيب بأنه لا يتكلم ألبتة، وعنى ما دام ساكتا، وكان الذي يسأل يظن أنه سلم أن لا يتكلم في وقت آخر ألبتة، فلم يجب أن يجتمع من المقدمتين قياس بل الذي يجب أن يقال إن الغلط فيه من أن العقدين مختلفان، وأن تأليفهما إلى مقدمة تقترن بهما للإنتاج ليس تأليفاً واحداً، بل أحدهما يتألف نحو المطلوب والآخر لا يتألف، أو يقال ليس السبب فيه إلا اللفظ فقط من دون آفة اعتقادية كلا بل الآفة القريبة هي في نفس القياس، فيجب لا محالة أن تكون المعرفة بالقياس سابقة حتى يمكن أن يقال: بئس ما عملت أيها المجيب حين سلمت هذه الأجزاء، فأتى بمعنى محصل عندك ثم لم يؤت بذلك المعنى في الحد المشترك، وراج عليك فإذن كيف يمكن أن تعرف

المجيب خطأه فيما صنع من غير أن يكون قد عرف القياس؟ فكيف تضيف في تعريفه سوفسطيقي وإبانة أن الاسم يغلط ويضلل، ولا تعرف أنه كيف يغلط.

فأما الاسم المقول على أشياء كثيرة فإنه إذا استعمل في السؤال فأجاب المجيب عنه بإيجاب أو سلب، ولم ينح نحو معنى ما واعتقاد ما، فذلك الذي يسلمه لفظ فقط، لأنه الاسم الذي لا يفهم معناه، ويجوز أن يكون دالا على أي واحد شئت مما لا نهاية له من المعاني، إذ إنما يتحدد مفهومه في عدد إذا كان يفهم، وإذا لم يلتفت إلى المعنى لم يكن الاسم مفهوما، فمن سلمه فإنما يسلمه قولاً ولا اعتقاد له. ومثل هذا المجيب ليس إنما يغلط بل لا يعقل. فليس إذن الأقاويل قسمين: مضلل وحق على أن المضلل هو الذي عند المسموع، والحق هو الذي عند الاعتقاد، وعلى أن يجعل الذي عند الاعتقاد جنسا للأقاويل الصحيحة، فإن هذا الذي يغلط من جهة اللفظ هو أيضاً يغلط من جهة اعتقاد ما. وأيضاً فإن ها هنا أنواع غلط من جهة الاعتقاد لا ذنب للفظ فيها، كالذي بالعرض، وبالجملة تلك السبعة المعنوية.

وليس يحسن الذي يقول: يجب على المجيب أن يستقسم، إذ لا يفهم منه معنى ألبتة أو يستقسم، وإنما يستقسم إذا فهم أن له معاني كثيرة، ثم لم يفهم غرضه من جملتها. فأما إذا سبق إليه منها معنى واحد لاح لذهنه فكيف يمكنه أن يأخذ في الاستقسام؟ بل إنما يسلم، أو ينكر، وينحو ذلك المعنى في حدود ما يسلمه من المقدمات للقياس عليه. وشروعه في تقسيم دلالة اللفظ عليه من قبيل التعليم، ليس من قبيل المخاصمة، على قاعدة أنه مساو في المرتبة؛ بل للمخاطب أن يستفسر المعنى الذي يريده المتكلم، وأما أن يقسم عليه الوجوه فهو خارج عن عمود الخصام، ومشير إلى التعليم؛ فإنه إذا قسم عليه، ومضى إلى معنى واحد، كفى أن يستقسم وينص على ذلك المعنى ويذهب ذكر سائر الأقسام لغوا ورد منه على سبيل ما لا يحتاج إليه تبذخا، وإظهارا للقدرة، وقياما مقام المعلم. على أنه قد ينعقد من الألفاظ التي ليست مضاعفة الدلالة كثيرة المعاني مغالطات بحسب تركيبها، مثل قولهم: "هل آحاد الرباعية مساوية لآحاد الثنائية؟ فإن أخذت متساوية، قيل: فإذن الجملتان متساويتان، وإن قيل: إنها غير متساوية، قيل: فالآحاد التي منها

تركيب الثنائية مخالفة للآحاد التي منها تركيب الرباعية، لكن الرباعية مركبة من آحاد الثنائية فكيف يكون غيرها ومخالفا لها". أو يقول: "هل الوحدات التي في الرباعيات مساوية للثنائيات التي فيها، أو بعض الوحدات التي تساوي وتكون متحدة بالثنائيات وبعضها لا تكون. وكيف تساوي الوحدة الثنائية واللواتي يتركب الشيء من أربعة منها اللواتي يتركب الشيء من اثنين منها؟ وكيف تخالف الوحدات الثنائيات وما هي إلا وحدات أيضاً اجتمعت؟ وإذا كانت كل واحدة لا تخالف كل واحدة من الثنائية لم تخالف بزعمه الوحدة الثنائية؟" ومثل ما يقولون: "هل العلم بالأضواء واحد؟ فإن قيل: العلم بها واحد، قالوا: فالعلم بالمعلوم هو العلم بالمجهول، فبالمجهول علم. وإن قيل: مختلف، قيل: فبماذا يعلم الخلاف إذا افترق العلمان؟" فإن هذه القسمة لا تغني في التحذير عن الغلط في كل موضع يقع فيه الغلط من اللفظ، إنما يغني في ذلك التقدم بمعرفة القياس أولاً ومراعاة شروطه. فإن هذا الإنسان إذا سلم أن الساك يكلم على معنى ما لاح له، ثم غلط، لم يكن كمن يظن أن كل شفاء وحجة إنما هو في القسمة أن يلومه ويقول له: لم لم تقسم معاني هذا اللفظ، أو تستقسم؟ وكان لصاحب المعرفة بالقياس أن يلومه ويقول له: لم لما فهمت بقولك "ليس بمتكلم" في تسليم الصغرى كذا، وفهمت في تسليم الكبرى شيئاً آخر، لم تعلم أن الأوسط ليس بواحد. فما أبعد من الحق من ظن أن كل غلط من جهة الاسم، وإن كل شفاء من جهة القسمة.

ثم إن كان المجيب يحتاج أن يقسم، فما تقول في المعلم إذا علم، وأراد أن يظهر عند من لا معرفة له بما هو عنده ظاهر معروف، وخاطبه بما يفهمه هذا المعلم وله عنده معنى واحد، أيكون تعليمه على نحو المسألة والجواب حتى تلزمه مطالبة المتعلم بالقسمة، فيأخذه يستقسمه كذا؟ بل المعلم لا يسأل، إنما يضع ويقول، ولا يقسم شيئاً، بل ينبه على المعنى الواحد الذي يريده من غير حاجة في التنبيه على ذلك المعنى الواحد إلى أن يقول: إن اللفظ قد يدل أيضاً على معان أخرى، وإنه مشترك لها، فمنها كذا ومنها كذا. وكذلك المبرهن لا يسأل عن طرفي النقيض، بل يضع الحق. إنما الممتحن يفعل ذلك، وهو بالحقيقة جدلي. والجدلي أيضاً يقصد نحو المعنى ولا يحوج إلى قسمة اللفظ المشترك، ولا إذا قسم، ولم يعلم أن

القياس كيف يكون، نفعته القسمة، ولا إذا قاس، ولم تكن قسمة تؤخذ حدا وسطا، ضره ترك القسمة. والمشاغبي والسوفسطائي متشبه به بالبرهان والجدل، وإنما يخالفهما بأن قياسه مظنون.

وبالجملة فإن قياس الغلط ثلاثة: قياس غلط مع طلب الحق وإنما وقع سهوا؛ والسبب فيه أن قايسه طلب أن ينبى على المبادئ الخاصة، وأن يقاس إلى الحق، لكنه سها، فإما بني على شبيهة المبادئ الخاصة، وإما بني على المبادئ الخاصة ولم يحسن البناء.

والقياس المشاغبي الذي الغرض فيه الغلبة بغير الواجب والقياس السوفسطائي الذي الغرض فيه إظهار الحكمة وفضل البيان.

والمرائي والسوفسطائي يستعملان المشبهات بالمقدمات العلمية والخاصية التي جرى حدودها مجرى ما ليس خارجاً عن الصناعة. فيجب أن يكون الشغل مصروفا إلى أن يعلم: ما القياس الحق؟ وما المظنون؟ فهذه الأشياء إنما ينحو بها المعلم الأول نحو إبانة أن الرجل الذي يدعي أنه معلمه لم يحسن الكلام في المنطق على الوجه الذي يجب ولا بين وجوه المغالطات البيان الذي ينبغي. وقد صدق: فإن معلمه قليل الإجداء فيما يصنعه ويضعه في العلوم المنطقية والنظرية؛ فإن أجدى شيئاً فعسى أن يكون ما عمله في العمليات، وكان العلم لم يكن نضيجا في زمانه، بل كان أوهاما معدة لمن يزيد عليها بالتهذيب كالمعلم الأول.

وليس في معرفة القياس المطلق أيضاً كفاية في أن نعلم حقيقة أصناف التضليلات، بل بنا حاجة أيضاً أن نعلم فصلا أخص من ذلك، وهو أن نعلم القياس البرهاني المناسب، والقياس الخارجي الجدلي المأخوذ من غير المناسبات، بل من المشهورات؛ فإنه وإن كان قد يتألف منه ما ينتج الحق، فإنه إذا لم يكن على سبيل التسليم والتسلم والمجادلة على سبيل التبيين عاد مغالطيا، مثل قياس بروسن في تربيع الدائرة، وقد حكيناه في كتاب البرهان.

ثم بعد ذلك نعلم أيضاً التضليل: منه ما يكون خارجا مقابلا للجدلي وهو التضليل المشاغبي، كما فعل رجل يقال له أنطيفون في تربيعه الدائرة، فإنه قال: "لا نزال نداخل المربعات بعضها في بعض إلى أن نستوفي بنقط زوايا أو بأجزاء من

أضلاعها مساحة المحيط، فنكون عندئذ قد مسحنا الدائرة"؛ فخالف الموضوعات لصناعة الهندسة والمبادئ الأولى لها. وخرج عنها، إذ وضع الخط مؤلفا من النقط. أو ظن أن أجزاء المستقيمات تنطبق على المستديرة.

ومنه ما يكون مناسباً، ويكون الغلط واقعاً بعد حفظ أصول الصناعة ومبادئها. وأن ما وقع ليس لمخالفتها، بل لسوء استعمالها والبناء عليها مثل تربيع رجل يقال له "أبقراط"، فإنه فصل شكلاً هلالياً - وهو قطع من قطوع الدائرة يساوي مثلثا - وقد ساوى مربعاً، ثم ظن أنه إذا قسم الدائرة بهلالياً بؤدي آخر الأمر إلى أن يحصل لجملتها مساحة مساوية لمساحة مثلثات هي مساوية للمربع. وخفي عليه أن الدائرة لا تنقسم على تلك الهلاليات.

والمشاغبة دور ما يتكلفه خصم من خصوم المحاورة ينحو نحو الغلبة.

ومن قصد الغلبة نفسها توجه إليها خبط العشواء فقرع كل باب.

ومن الناس من يغالط ليس للغلبة بل ليظن به الحكمة. وفرق بين الأمرين: فإنه لما كان الذي يريد الغلبة يعترف بأنه إنما تغلب على غير الحق لشدة قوته، وربما كان افتخاره بأن يغلب على الحق؛ لأن الحق ناصر، والباطل خاذل، ومن غلب ومعه ناصر، أضعف حالا ممن غلب ومعه خاذل. فالأولى أن يسمى طالب الغلبة كيف اتفقت مشاغبياً، وأن يسمى المتظاهر بالمعرفة وليست له مغالطياً سوفسطائياً.

وبالجملة إذا شبه الكلام بالقياس الجدلي ولم يكن جدليا بالحقيقة، كان القياس مشاغبيا، وإذا شبه بالحكمي ولم يكن حكيماً، كان القياس مغالطياً.

ونسبة المشاغبي إلى الجدلي هي نسبة المغالطي الذي يورد مثلا الخطوط على ما ينبغي في عمل هندسي، مثل أبقراط المذكور إلى الحكيم الهندسي، إلا أنه لا يسمى مشاغبيا إذا حفظ قانون الصناعة، لأنه ليس يأتي بالأمور العامة، بل بالأمور الخاصة بالصناعة. وإذ هو في الإتيان بها إن أصاب لم يكن جدلياً، فكذلك في الخطأ فيها لا يكون مشاغبياً. وأما أنطيفون فهو مشاغبي، وكذلك الكلام المنسوب إلى زينون يستعمله ليبين أن الحركة بعد الطعام عشاء نافعة، أو ليبين بقوله أن الحركة بعد العشاء نافعة غرضاً ما له. وإن كان بعض المشاغبة أقرب إلى الجميل

من بعضها، فإن خطأ أنطيفون في ذلك أقرب إلى العذر من خطأ من قال إن الحركة بعد العشاء واجبة لحفظ الصحة اتباعا لقانون زينون فإن خطأه من قبل الأمور العامة المشهورة لا من قبل الأمور الخاصة بصناعة المنطق وذلك لأن الكذب في أن الحركة بعد الطعام نافعة أظهر للجمهور من الكذب بأن الخط المستدير لا يتألف من نقط، أو من قطع صغار من المستقيمات.

وكما أن الجدلي ليس يختص بموضوع محدود، وكذلك المشاغبي والسوفسطائي؛ والبرهاني هو الذي يختص بموضوع ما. والجدلي أيضاً ليس حكمه حكم الصناعة الكلية البرهانية التي هي الفلسفة، فإن تلك تبرهن، والجدلي لا يبرهن؛ وذلك لأن الجدلي ليس عمومه كعموم الفيلسوف الأول، وذلك لأن الفيلسوف الأول ليس عمومه بأن يتكلم في أي شيء كان، بل عمومه لأن موضوعه - وهو الموجود بما هو موجود - أعم من كل شيء. والجدلى ليس عمومه بأن له موضوعا ذلك الموضوع واحد عام، بل عمومه بأن كل شيء موضوعه ويتكلم فيه من الأمور المشتركة. وليس شيء من الصنائع البرهانية جزئيتها وكليتها مبنيا على السؤال، فإن السؤال للتسلم، والتسلم بعد التسليم، والتسليم على الاختيار، فالسائل إما أن ينتفع بكل ما يسلم له، أو لا تكون له فائدة من السؤال. وأما المبرهن فيبني على الحق، وتكون له في كل نوع من النظر مباد معينة، إذ ليس كل شيء نافعا له. والذي ينفع في كل صناعة أمور معينة هي الأصول فيها، وإذا لم يستعمل النافع فيها، ومن جحدها فقد امتنعت مناظرته بالمبني عليها، ولم يمكن صاحب الصناعة محاورته فيها.

وأما الجدل، فكيف تكون له مباد محدودة؟ وإنما له ما يتسلمه، وما يكون مشهورا، مناسبا كان أو غير مناسب. والمشهور فقد يتبدل، ثم قد تجتمع الشهرة في طرفي النقيض، على نحو ما مر لك ذكره فيما سلف.

والجدلي إذا لم يسلم له المبدأ الموافق للشيء، تحير، فلم ينتفع به؛ وكذلك الصناعة الامتحانية، إذ هي مبنية على التسلم، وليس لها من حيث هي امتحانية أيضاً موضوع محدود - إذ هي والجدلية على منهاج واحد - لكن الجدلية أعم اعتبارا منها، كما مضى لك.

وبالجملة فإن الصناعتين الجدلية والامتحانية ليستا يتحددان بأن لهما موضوعا، بل بسلب الموضوع، وأن ليس لهما موضوع. ولكونهما غير محدودي المبادئ والأغراض معا، صار العامي أيضاً يجادل وينازع، وربما ظن أنه يمتحن.

الفصل الثاني

(ب) فصل في شرح أجزاء الصناعة المشاغبية

قد كنا تقدمنا فجعلنا أجزاء الصناعة المغالطية خمسة، وفرغنا من شرح القول في واحد منها وهو التبكيت السوفسطائي، فينبغي أن ننتقل إلى سائر الأقسام، فكان الذي يلي القسم المذكور وهو: التشنيع برد القول إلى كاذب وإلى شنع. وينبغي أن نتكلم في أسبابه، فنقول: إنهم إنما يتمكنون من إنتاج ذلك بأن يكون ما سألوه وسلموه غير محصل ولا محدود، وأن يجمعوا مسائل في مسألة واحدة بالفعل؛ ولعله أن تكون المسائل كثيرة في الحقيقة، وإن كانت واحدة بالظاهر وبالفعل. وكذلك أن يخلوا بشرط النقيض، أو غير ذلك مما يتوصل به إلى أن يكون الجواب مشوشا غير مفصل، فتلوح لهم الطرق إلى التشنيع. وبالجملة فإنما يتيسر لهم هذا باحتيالهم في تسليم شيء متفرع متشعب على جملته، فإذا عاد المجيب كالمتعلم المستفهم، ووافق واستفصل لم يمكنهم الإمعان في هذه المغالطة. ويجب أن نفعل هذا في أول الأمر، وحين نضع ونسلم، لا حين نقرب من الخلف، وعندما شورف رفع الكلام عليه. وقد بينا في الجدل أن ذلك كيف يكون جيدا، وكيف لا يكون جيدا.

وكثيرا ما يحتالون عندما يحقق عليهم المجيب، أو يخرج جوابا مخرج ما لا ينفعهم بتهذيته، تركوه، وانتقلوا إلى سؤال آخر، كأنهم يستفهمون، حتى يجدوا مهلة فكر وموضع تعلق.

ومن حرص منهم على هذه الصناعة فيجب أن يراعي مذهب كل من يريد أن يغالطه، وحينئذ ينظر إلى الأشياء التي يقولها أصحاب ذلك الرأي والمذهب، مما هو مخالف للمشهور، مكروه عند الجمهور؛ فإنه لا يخلو رأي من الآراء من مثل

ذلك فيبكته على رؤوس الملأ. وأيضاً فإنه يطلب من آرائه، وإن لم يكن مضادا للمشهور كان مضادا مقابلا لما ينتجه المشهور، فيبكته بذلك. فإن أنكر المشهور شنع عليه، وإن قبل بكته فيضطره إلى أن لا يسلم المشهور خوفا من التبكيت، فيقوده إلى مخالفة المشهور، والتشنيع عليه به.

وينبغي أن يتأمل كل من المغالط والمغالط أصناف التشنيع بحسب القول واللسان، وبحسب الاعتقاد. وإذا تأمل المجيب الشنع بحسب القول الذي إليه يساق، فلم يكن مطلقا، بل كان عند قوم دون قوم. وربما كان الشنع شنعا عند قوم غير من ينصر المجيب قولهم. وأحسن من هذا، وأقطعه للشغب، أن يبين أن الخلف لم يلزم مما سلم، وهو الذي من عادة الجدلي الصرف أن يشتغل به؛ إلا أن هذا ليس من هذا الباب، بل من باب وضع ما ليس بعلة علة، ومن باب سوء التبكيت.

وكثيرا ما تكون المشهورات قولا غير المشهورات عقدا في الناس، والمشهورات بالسنن غير المشهورات بالطبع، والمشهورات بحسب السنن العامة الغير المكتوبة غير المشهورات بحسب السنن الخاصة، والمشهور عند الحكماء غير المشهور عند الجمهور. مثال الأول: أن المشهور المحمود لفظا هو ما هو أحسن قولا، والمحمود عقدا هو ما هو أوفق. مثال ذلك: أن المحمود قولا هو أن الأولى أن نموت محمودين، وربما كان المحمود عقدا هو: أن الحياة في الذم خير من الموت؛ والمشهور قولا هو: أن العدالة مع الفقر آثر، وربما كان المشهور عقدا ضده.

ومثال الثاني: أن السنة تجعل العدالة خيرا، وأما موجب الطبع فهو أن الانتفاع خير ولو بالجور.

ومثال الثالث: أن يتزوج الرجل على واحدة مطيعة، وإيحاشها مكروه في الشريعة العامة، وليس بمكروه في الشريعة الخاصة.

ومثال الرابع أن الحكماء يقولون: إن السعيد هو العادل، والجمهور يقولون هو الملك المظفر.

فيجب أن تكون هذه الأشياء محصلة عند الممارين حتى إذا سلم جانب شنعوا بالآخر، وأن تكون محصلة عند المبتلين بالممارين حتى لا يغالطوا من تكلف أن

يكون كلامه على حسب الأحسن بالقول، أو الأحسن بغير المكتوبة، أو الأحسن بالسنة، بأن يروه خلفا من جهة المشهور الآخر، بل يجب أن يقابل المتعسر منهم عند رده الكلام إلى الخلف بحسب مشهور مما ذكرناه أنه ليس خلفا، ويستعان فيه بالمشهور الذي يقابله إن وجد، فإن مغالطة المغالط عدل. وقد مضى في هذا في تعليم الجدل قول شاف. على أن أكثر ما ينصره المغالطون هو ما يخالف المشهور بحسب السنة، وبحسب الأجمل، فيكون الخلف الذي لا يجهر به يتبع ذلك في الأكثر خلفا يتبع مقتضى الطبيعة، ومقتضى النية الخفية في الناس التي لا يجهر بها، فيقابل ذلك بالمشهور الحقيقي الذي هو أوضح. وعلى أن تمكنهم من سؤالات تجر إلى مخالفة المشهور الحقيقي قليل، بل أكثر ما يصيرون به إلى مشهورات ليست حقيقية. وربما كان الطرفان غير شنعين، ولكل واحد منهما مناسبة من الحمد، يمكن أن تؤيد يسيرا، فإذا سأل فسلم أيهما كان آكد حمده الثاني بشيء يسير يشنع به. ومثال هذه مثل قولهم: "أترى الحكماء تطيعهم أم أهل البلد"؟ والسؤالات التي منها يتمكنون من إنتاج الخلف المخالف للمشهور، هو مثل قولهم: "أترى طاعة الآباء أوجب، أو طاعة الحكماء"؟ وأيهما سلم أنتج منه خلفاً، فإن سلم أن طاعة الآباء أوجب، أنتج منه: "فإذن طاعة العقل والحكمة غير واجبة"، وإن سلم أن طاعة الحكماء أوجب أنتج منه: "فإذن قد يصير عصيان الوالد ومخالفته واجبين". وكذلك إذا سألوا: "هل ينبغي أن نفعل ما هو أصلح أو ما هو عدل؟ وأي الأمرين أولى أن نؤثره إذا لم يكن يمكن غيرهما: أن نظلم، أو أن نظلم"؟

وفي أكثر الأمر يكون أحد الطرفين يجلب إلى مخالفة الحق، والآخر إلى مخالفة المشهور؛ والحق ما عليه الحكماء، والمشهور ما عليه الجمهور. وإذا وقع في أمثال هذه الشناعة إن جروا إلى مخالفة الحق حملنا عليهم بالمشهور، وإن جروا إلى مخالفة المشهور حملنا عليهم بمخالفة الحق، وما عليه الكثير، وعلى ما مضى في ذكر الذي عند الطبع والذي عند السنة، وغير ذلك. وليس هذا ظلما ولا مراوغة؛ وذلك لأن المشاغبين والجدليين ليس ممكنا أن تجري المخاطبة معهم على قوانين الحكمة والأصول الحقيقية، إذ لذلك نوع من المخاطبة غير الذي يمكن أن يفهمه

أولئك. فإذن يجب أن تجري المحاورة معهم على ما هم عليه. فالجدليون يحاورون بالقوانين الجدلية ما لزموها، وأما إذا جادوا عنها وشاغبوا، فإن كانوا ممن نظر في القوانين ثم استعملها فحاد عنها، لم يخل: إما أن يكون المخاطب منهم يكون من قوته أن يفهم إذا فهم، ويرجع إلى الواجب إذا بصر، فهذا يكون مثله ممن اتفق له وإن كان مشاغبياً لم يكن ذلك منه بقصد؛ وإما أن يكون قاصداً إلى المشاغبة طباعاً، وإن فهم الحق، فكان له قدرة أن يفهم، فليس ينفع معه الاشتغال بتفهيم الحق، فيجب أن يرمي عن قوسه. وأما الذي لا يفهم القوانين، ولو فهمها: فإما أن لا يحاور أصلاً، وإما إن حوور لداع من الدواعي وعلة من العلل، فالأولى أن لا تشتغل معه بما لا يجدي، أو لا تفهمه، بل بأن يردد في الحيرة، وتنكر عليه بما يريد أن ينكر به عليك.

وأما التشنيع الذي يقود المتكلم إلى هذر بالتكرير فالسبب فيه أنهم يقولون مثلاً: لا فرق بين مقتضى الاسم وحده ورسمه، وبين مقتضى الاسم مأخوذا مع شيء آخر، حتى يكون مجموعها على هيئة قول؛ فيأخذونهما كشيء واحد، فمن ذلك ما يعرض لهم في الأمور الإضافية. وكما يقول قائلهم: "أليس الضعف ضعفا للنصف، فالنصف له ضعف، فيكون الضعف إذن ضعف ما له ضعف - وهذا هذيان - فإذن ليس الضعف ضعفا للنصف. وإنما وقع هذا لأنه لم يعلم أن الهذيان غير الباطل، وأن الهذيان يجعل ما يلزم عنه هذيانا مثله لا باطلاً. وقولنا: "الضعف ضعف النصف" هو هذيان، من حيث نريد إعلام مجهول، فإنه لا ضعف إلا ضعف النصف، ولا يفهم إلا كذلك. فإذا كنا فهمنا الضعف لم تكن لنا فائدة في أن نقول إنه ضعف النصف. وأما إذا أردنا أن نخبر عن الحق كما هو من غير أن نقصد الفائدة، فيكون هذا حقا؛ وهذا كمن يقول: "إن الإنسان إنسان أم لا؟ فإن كان إنسانا فقد هذيتم أن الإنسان إنسان، وإن لم يكن إنسانا كذبتم". فإنا نقول: إذا كررنا شيئاً هذينا ضرورة، لكن لم نقل باطلاً. والسبب في هذا الهذيان أن السؤال في نفسه هذيان، إذ المحمول فيه هو الموضوع، وإنما السؤال سؤال من جهة ما يلزم تسليم أحد طرفيه، وذلك باعتبار حال الحق في نفسه، لا باعتبار فائدة أو غيرها، فإذا تركت الفائدة وراجعت حال الحق في نفسه كان الجواب حقا. والتكرير إنما يقبح

في الحدود في قول قياسي مبتدأ. وأما الذي يلزم بحسب القسمة، فموجبه والداعي إليه وهو السؤال أقبح منه. وأما إن ظنوا أن هذا التكرير واجب، لم تقع إليه ضرورة بحسب السؤال، بل بحسب المضاف، يكون حلا لهذه الدعوى. وقد يلزمون مثل هذا في التكرير في الحدود، فمن ذلك ما هو على سبيل المغالطة، ومن ذلك ما هو على سبيل الوجوب؛ أما الذي على سبيل المغالطة فمثل قول القائل على من قال "إن الشهوة شوق إلى اللذيذ" بأن يقول: "والشوق نفسه هو إلى اللذيذ"، كأنه يقول: "إن الشهوة هي شيء لأجل اللذيذ". والمغالطة في هذا أن الشوق قد يكون إلى غير اللذيذ بل يكون إلى الغلبة، وإلى الجميل، وإن خالف اللذيذ.

أما الذي على سبيل الوجوب فإذا كان شيء يؤخذ في حده الموضوع، وأخذ الموضوع معه، وأريد أن يحد، مثل العدد الفرد إذا أريد أن يحد من حيث هو مركب من عدد ومن فرد، والفرد حده أنه عدد له وسط، فيكون العدد الفرد عددا هو عدد ذو وسط، فيكون قد كرر العدد مرتين. وكذلك: الأفطس أنف فيه تقعير في الأنف، لأن الفطوسة تقعير في الأنف، فيكون قد قيل الأنف مرتين، وخصوصا إذا أخذ الأنف الأفطس بأنه أنف هو أنف فيه تقعير في الأنف. وقد يرجع برده التفتيش إلى جزء من السؤال، فإنه إن كان الأفطس أنفا ذا تقعير، فيجب أن لا يقال أنف أفطس، كما لا يقال إنسان حيوان، وشرح اسم المكرر مكررا. وإن عنى بالأفطس صاحب أنف فيه تقعير لم يجز أن يقال أنف، بل أنف الفطس. وقد قيل في أمثال هذا في الفلسفة الأولى ما فيه الكفاية. لكن مع هذا كله فإن اللفظ المفرد لا يلزمه من الشناعة ما إذا ركب التركيب الذي ذكرناه، ويكون السبب في ذلك التركيب ما بيناه.

وأما الإعجام فذلك بسبب التغليط باختلاف أحوال اللفظ من حيث التذكير والتأنيث، وتوسط - إن كان - في بعض اللغات، والتشديد والتخفيف، والمد والقصر، وأحوال من عوارض اللفظ، ومن اشتراك أجزائه وتصاريفه بين ما هو موضوع له بالحقيقة، وبين ما هو مخالف له، على ما علمت.

الفصل الثالث

(ج) فصل في حل المغالطيين وكيفية التمكن من الحل وكيفية مقاوماتهم

وهذه المضللات قد تستعمل للمغالطة، وقد تستعمل في مخاطبة العناد، على ما عرفتها، وقد تعين في التضليل بأن يأتي مستعملها للترتيب الأنفع في ذلك كما أن المواضع الجدلية قد يعينها الترتيب المذكور وحسن التصرف في استعمالها معونة شديدة على بلوغ الغرض في الجدل؛ فمن ذلك التطويل حتى يختلط الكلام، وتنسى مواضع الحل، وتتباعد أجزاء القول بعضها من بعض، فتخفي توجهها إلى المطلوب. ومن ذلك الاستعجال والإيجاز حتى يسبق زمان العبارة زمان جودة التأمل والروية. ومن ذلك التغضيب بالتشنيع حتى يغلب الانفعال النفساني قوة الفكرة فيشغلها عن التنبه للزلة. وجميع ذلك يعين على أن لا تحصر جميع المقدمات في الذهن، وإن حصرت غفل عن جهة تأديتها إلى النتيجة.

وأقوى أسباب الإسخاط التوقح بإعلان الجور، والتصريح بأنك لم تحسن أن تجيب، وأن تتكلم ألبتة. ومن ذلك تغيير الترتيب والوضع لإخفاء النتيجة؛ ومن ذلك خلط حجة بحجة، وقول بقول، وإيهام أنه يروم إنتاج المتضادين، وأنه ينتفع بتسليم كلا طرفي النقيض، فيحير المجيب فيما يجمع عليه، وفيما يعرض على ذهنه من المتقابلات حتى تتداخل، فلا يكاد يفهم أي طرفي الضدين يقصد بالقول. ومن ذلك أن يسأل المتصعب، المتمنع، العظيم الدعوى، المتكلم من سؤال التأريب والتورية، فلا يسأل عن الذي يؤثر تسليمه، بل يسأل عن مقابله تعريضا إياه للإنكار، فيتسلم المطلوب، فلا يقول مثلا: "هل العلم بالمتضادات واحد"؟ ولا يقول أيضاً: "أليس العلم بالمتضادات واحداً"؟ فإنه إذا سأل هكذا كان كأنه أعرض عن ذلك الآخر، وجعله غير ملتفت إليه ولا معلوم، فكان التعسر في بابه أقل. وبعد ذلك أن يسأل

عن الطرفين غير موهم أنه إلى أحدهما أميل، بل كأنه غير مبال بأيهما سلم. وإذا لم يعلم غرضه، لم يتصعب، ولم يتعسر في الذي هو غرضه إلا قليلاً.

ومن الحيل في الاستقراء أن تأخذ جزئيات كالمتسلم تحصيها إحصاء، فلا توقع فيها الشك بالسؤال عنها معرضاً إياها للإنكار، فيمتنع حينئذ نقل الحكم عنها إلى الشكل، فتوهم السامعين بترك السؤال عنها أنها مما قد سلمت عند الجمهور لا محالة، وإن سئل عنها فأعطيت فليس من الصواب أن ترجع فتسأل عن المقدمة الكلية التي هي كالنتيجة لها، فتعرضها للتشكيك، وتجعل سعيه في تسليم الجزئيات كالباطل، لأنه إذا سأل عن النتيجة، أوهم أن ذلك لم يغن، بل المجيب والسامعون قد يتصورون أنه إنما سأل عنها لأمر، وأن ذلك الأمر واجب، وأن ذلك الواجب هو الإنتاج.

وكثيرا ما لا يلفظ باسم الكلي، بل ينقل الحكم إلى الشبيه للمستقريات، كأنه لو ذكر الكلي يذكر النقيض؛ ولا شيء في التضليل كالأمثلة، وربما كان الأنفع لهم أن يذكروا الكل، فإن ذلك أشد إيضاحا، وذلك عندما راموا النقيض أن لا يذكروا في السؤال طرفاً واحداً بعينه، بل أن يذكروا الطرفين جميعا على سبيل التضاد، محتالين لرد التضاد فيسلم الطرف المطلوب. ولو ذكر على سبيل النقيض لم يكن يستشنع، كما يسألون: "هل يجب أن يطاع الآباء في كل شيء، أو الأصوب أن لا يطاعوا في كل شيء"؛ على أن معناه: في كل شيء لا يطاعوا. و"هل الأصوب أن يعصوا في كل شيء أو أن لا يعصوا ولا في شيء" فإذا استصوب أن لا يطاعوا في كل شيء، وأن يعصوا في كل شيء، سلم الآخر. وكما يسأل سائل: "هل يجب أن يهجر الشراب كثيره أو قليله؟" فيوهم هذا أنه يجب أن يجاب عن أحدهما، والأقسام أكثر من ذلك وإذا كان قسم المقدمة بحال قبح أو حمد صارت المقدمة بحسبها أوضح حمداً أو قبحاً مما أورد.

وربما تكلموا بكلام غير مناسب، ثم أوردوا شيئاً كالنتيجة المفروغ منها، وكأنهم قطعوا الخصم، وفصلوا الأمر، وكأنه قد مضى الأمر ولا كلام بعد. وإذا سألوا ليتسلموا شيئاً لينفعهم في مطلوبهم، احتالوا: فإن سلم لهم مرادهم ساقوا إلى المحال؛ وإن لم يسلم بالحقيقة عملوا أحد أمرين: إما أن يظهروا أنه قد سلم بأن

يحرفوه، فيتسلم المحرف، ويوهموا أنهم تسلموا الآخر؛ وإما أن يشنعوا بأن المجيب قد خالف المشهور، وسلم الشنع.

ويستعملون أيضاً الاستدراجات التي تذكر في الخطابة من باب الأضداد، والمتشابهات المشهورة في بادي الرأي أنها كذلك، وما هي ذات شروط يختلف بها الحكم، فيتسلمها مطلقة، وما يجري مجراها في عمود الكلام، أو في مدحه، وفي المقدمات أو في ترتيبها واستعمالها. والمجيب إذا انتقل كأنه سائل، وحاول في ذلك ضربا من التلطف، أمكن أن يغالط أيضاً السائل إذا أخذ يبكته بأنه لا يلزمه، إذ هو كالسائل.

ومما ينتفع به السائل المغالط أن يطوي المسافة بين ابتداء كلامه وبين الإنتاج، وبين ما يقرب من النتيجة وبين النتيجة - إن كانت الوسائط كثيرة - وينتج معاجلاً غير حافظ للنظام، لئلا يفطن كيفية الإنتاج فيتحير السامع، ولا يعرف ماذا ينبغي أن ينكر. وربما احتاج إلى أن يخلط بالكلام ما ليس له فيه غناء لإخفاء النتيجة، أو الغناء فيه خفي غير جلي، وآجل غير عاجل. فأما إذا كان المخاطب شديد البحث عن مقدمة مقدمة، فليس يمكن خلط الكلام معه إلا بعلة تنشأ وعذر يخترع؛ فإذا أنشئ ذلك فربما تمكن من استدراجه إلى الإصغاء إليه، فاختلط الكلام عليه، ولم يفطن للحيلة، وخفيت النتيجة. وربما انحرفوا إلى نقيض المطلوب فيثبتونه لرفع المطلوب، أو يرفعونه لوضع المطلوب؛ وربما انحرفوا عن طريق المسألة، بل أوردوا الكلام القياسي متصلا بالنتيجة كأنه ظاهر لا يحتاج إلى التسلم؛ وهذا هو الرسم في زماننا هذا عند المشاغبة الذين يسمون متكلمين. فهذه هي حيل السائلين، وينتفع بها جميع من يقيس قياس العناد.

وأما المجيب فليتكلم في حاله، وأنه كيف ينبغي أن يستعمل حل التبكيت؛ وهذا ليس نافعا في المفاوضة، بل قد ينفع في الفلسفة. فمن ذلك أن يكون مفيدا، مثل تفصيل الاسم المشترك: فإن أول الفوائد في ذلك أن تكون المعاني تنفصل بلقاء الذهن، ويشعر بها، وتخطر بالبال، وتلاحظ أحكامها في الاتفاق والاختلاف. وأيضاً أن يقتدر الإنسان في تفكيره بنفسه على جودة التمييز، ولا يعرض الغلط له من نفسه. وكثيرا ما يغلط الإنسان من نفسه فوق غلطه من غيره، لأنه إذا فاوض غيره

احترز وعاند، وتكون معاملته مع نفسه معاملة معجب بمن يعامله مسترسل إليه؛ وقد ينفع من جهة اكتساب المدح. وكثيرا ما يظن أن المنقطع لم ينقطع لخطئه، بل لضعفه في المفاوضة، واقتدار خصمه عليها، وأن الذي يغلب على الباطل أصنع من الذي يغلب على الحق.

واعلم أنه ليس كل من يقتدر على حل الشك ناظرا فيه متأملا يقدر على حل الشك مجيباً مسارعاً، فإن ذلك عسى أن يكفي فيه قانون الصناعة المنطقية. وهذا التأني يحتاج فيه إلى ملكة ارتياضية، وخصوصا إذا غيرت التراتيب، وبدلت الألفاظ؛ فمن خانته الملكة فعليه بالتؤدة، فإن المفلت سهوا يعسر تداركه، كما في الكتابة، وفي كل صناعة. وكما أن القياس المعقود تارة يكون صادقاً ومن صوادق وصوابات، وتارة يكون بحسب الظن، كذلك الحل تارة ينبغي أن يبدل فيه المشهور بالحق، وتارة أن يبدل الحق بالمشهور والمظنون؛ فإنه ليس الغرض في مفاوضة السوفسطائيين أن يقاس عليهم الحق، بل أن يجازوا عن المراء مراء، ولا يبعد لو انحرفنا عن الحق إلى المشهور والمظنون؛ وجملة الغرض معهم أن نضرهم ولا يضرونا. وإن أمعن السوفسطائي إلى النتيجة التي هي الحق لم يضرنا؛ ولكنه إنما يضرنا من حيث النتيجة المظنونة، فإذا أنتج الحق، وأوهم أنه أنتج الشبيه به، سهل علينا أن نريه أن هذا غير مطلوبك؛ بل إن كان لا تضاعف مفهوم في سؤاله أمكن أن نتحرز فلا نسلم ما ينفعه على ثقة أنه لا ينتج إلا ذاك المعين، ولا نأخذ إلا ما ينفعه فيه - اللهم إلا أن يغالط بشبيه ذلك المعين، فلنتحرز من ذلك - وإن كان فيه تضاعف مفهوم فلا بأس أيضاً، فإنه إذا أنتج ما له، نسوق كلامه بالتحقيق، ولم يكن بين ما يعنيه في المقدمات، كان للمجيب أن يتعنت عليه، فيقول: "ما أردت في المسألة، وما أردت في الموضع الذي أحفظه كذا"، فيكون استعمال الألفاظ الكثيرة المفهوم وبالا أيضاً على المغالط مضيعا لسعيه؛ ولو فصل وأوضح لكان ربما يورط المجيب في عهده سؤال لا يكون له أن يراوغ فيه. وهذا أكثره في اشتراك الاسم، وفي الذي سميناه المرائي.

وإذا كنا بدأنا فقسمنا معاني المفهوم، وكان هذا التلبيس متعذرا عليهم، وإن لم نكن تقدمنا ففعلنا، فأنتجوا علينا، فلما أن نفعل من بعد، ونبين أنه ليس ما سلمناه ما

ذهب إليه الخصم، ولا ما أنتجه هو الذي ظنه؛ وليس ذلك رجوعا منا، بل إصلاحاً لشيء اضطرنا إليه غلط القائل، إذ الرجوع هو الرجوع عن المعنى ليس عن اللفظ. ولو كان التبكيت باشتراك الاسم تبكيتا، لكان كل ممكنا، بل الواجب أن تراعى المعاني، ويؤتى باسم غير الذي أتى به ليتميز ما يجب أن يسلب وأن يوجب، وما يجب أن يسلب عنه وأن يوجب له، لئلا يغلط إيجاب أو سلب لشيء واحد. والذين قالوا إن الخلاص من ذلك بأن يعين الموضوع المشترك في اسمه بلفظة "هذا"، فلا يقال: "زيد موسيقار" بل "زيد هذا" فما عملوا شيئاً؛ فإنه إن كانت الدلالة كما نعلمها مختلفة، فإن "زيدا هذا" أيضاً مشترك فيه، اللهم إلا أن تشير بالإصبع فتكون قد أغنيت عن اللفظ، وجعلت الإشارة كافية في الدلالة. فإذا كان لنا أن نقسم، وأن ننص على المعنى، فلنا الحل.

وربما كان ابتداؤنا بالاستقسام والاستفهام يوهم العناد، والتعسر، والقطع على المتكلم لإيصال خلافه، ففي هذا لا يقبح أن يؤخر التخلص إلى آخره. وكثيراً ما كان إغفال ذلك وتركه يجلب الشناعة عليهم أنفسهم - كما قلنا - فترك ذلك في البدء حتى يتخلطوا. وإذا كانت القسمة مما لا توهم التعسر، ولا لنا فيه مضرة فبالحري أن لا نتكاسل عنه؛ وإذا تسلم منا المقدمات، فمن الاحتياط أن لا نسلمها جازمين، بل نسلمها على أن نظن ذلك ظنا، فإن ذلك يمنع انعقاد التبكيت علينا، ويوجه الشناعة بخلاف المشهور إلينا.

والجمع بين السؤالين لو استحق الجواب لاستحق الجمع عن ألف سؤال، ولكن ليس للمجيب الواحد - من حيث هو مجيب واحد - أن يكون مجيبا عن كل حق؛ فإذن يجب أن يتحدد له السؤال. وقوة السؤال بالاسم المشترك - كما علمت - قوة سؤالات كثيرة، ولا السؤال عن المشترك واحد، لا الجواب.

والذي يغلط بالمصادرة على المطلوب الأول يأخذ العبيرات، فإن كانت ظاهرة لم تقبل، وإن خفيت وتنبه لها عند الإنتاج، قيل إن المراد فيما سلمت غير ما أوردت، ولو سلمت هذا لسلمت ما فيه النزاع، وحينئذ لا تجد المغالطة سبيلا إلى إلزام كذب أو تشنيع. وإذا استعمل المغالط بدل ما في المصادرة على المطلوب الأول من لفظ كلي قولا مبنيا على المقايسة، أو لم يكن للكلي المستعمل اسم؛

وكان قولا ما فبدله بقول قياسي - كما نقول على ما يجري مجرى الإنسان والفرس ويشبهه، فهو يحرك فكه الأسفل - ويجعله بغير ما يصادر به من المطلوب الأول على هذه الجملة - أو في غير المصادرة أيضا - ثم أنتج منه. فله أن يقول: إنما سلمت لك فيما يجري مجرى الإنسان ولم أسلم لك في كل شيء، وهذا ليس يجري مجرى الإنسان، فإنه يخالفه من قبل كذا. وذلك لأنه إن لم يفعل هذا تم له التبكيت، وخفي ما يريده من المصادرة على المطلوب الأول، إذا كان تغييره على هذا النحو من التغيير بانتقال إلى جزئي أو المعلومة. فإذا استعمل اسما حقيقيا لم يكن بد من الجواب، أو من القسمة إذا كان في بعض دون بعض. فيعرض أن يكون الاسم حقيقيا في القضية ليس فيها اشتباه ولا إيهام اشتراك، وإن كان في نفسه مشتركا فيحوج ظهور معناه إلى التسليم أو القسمة، ثم يكون إذا استعمل في مقدمة أخرى استعمل بوجه آخر مما له في نفسه من الاشتراك. ويكون حاله ما ذكرنا فيعرض في النتيجة أن تكون على نحو كاذب، كما أنه يقال: "إن ما هو لأهل بلد كذا فهو ملك لهم، والحيوان كذلك هو للإنسان، فهو إذن ملك له"؛ فتكون كل قضية تستعمل فيها لفظة "له" بمعنى معقول محصل، ولكن يغلط في النتيجة، إذ تؤخذ في النتيجة على معنى آخر. وقد علمت أن القياس لا يكون بالحقيقة قياسا، أو تكون هناك الاشتراكات الثلاثة التي للمقترنتين في أنفسهما، والتي لمقدمة مقدمة مع النتيجة. وإذا كان اللازم غير منعكس - كما قلنا - فينبغي أن نجيب في العكس بالجزئية، فلا يتهيأ التبكيت بالجزئي، فإن التجربة تحمله على إيراد الشروط، وتكثير القضايا؛ ويعسر حينئذ التأليف الصحيح في الحق فضلا عن الباطل.

وإذا كانت المسألة كلا طرفيها مشهور - كما هو في النفس من فسادها وغير فسادها؛ وفي القطر مشارك للضلع عند أصحاب الجزء ألبتة، وعند المهندس غير مشارك ألبتة؛ وأشياء أخرى مثل ذلك - فكان كل طرف مقبولا ومضادا للنقيض، فيسهل علينا في مثلها أن نقاوم، إذ يكون لنا أن لا نقبل أي الطرفين شئنا. وإذا لم يكن أحد الطرفين معتاد القبول والتسليم، وكان كل واحد من طرفي النقيض يصدق بشرط يقترن به، لم ينتفع الممارون بأماله؛ وذلك لأن للمجيب أن لا يسلم أي ذلك شاء. أما القسم الأول فلأن تسليم شيء من الطرفين غير معتاد، وأما الثاني فلأنه لما

خلا عن الشرط كان حكمه حكم الأول، فإذا ألحق به الشرط، كان للآخر أن يلحق به الشرط، ثم لم يسلم مع شرط. وبالجملة تجاذب الفيضين في القبول وغير القبول يضعف سورة التبكيت؛ فإذا كان عند الإنسان معرفة حاضرة يحيط بها بكيفية العسرة في السؤالات وكيفية حلها، سارع إلى الحل وحد المقاومة. ولأن تمنع العقد أولى من أن تلبث إلى وقت الحاجة إلى الحل. وإنما تمنع عقد التبكيت الباطل أن تحس باتصال المقدمة المسؤول عنها بالنتيجة أنكرتها، وللآخر أن يظهر وجه إنكاره لها؛ فإن هذا فعل الفحول من المجادلين، وبذلك يتلقون القياس الكاذب.

والقياس قد يكون مغالطيا إما لمادته فقط - إذا كانت صورته قياسية - فهذا ينقض من جهة مقدماته؛ وقد يكون مغالطيا، لأنه يشبه في صورته القياس، وليس بقياس؛ على ما علمت. وهذا فإن الحل قد يكون فيه من الوجهين جميعا، إذا كانت المقدمات أيضاً كاذبة؛ فعلى الحال أن ينظر في ذلك في صورته أيضاً، ويحل الشبهة منها؛ وينظر أيضاً في النتيجة - فإن النتيجة إذا كانت كاذبة نبهت على القياس وما فيه من الغلط - ويشرح سوء تسليم إن كان قد وقع، فإنه كما ليس الفكر كالبديهة، كذلك ليس التنبيه للسؤال - وهو بعد سؤال - كالتنبيه له إذا أنتج. فهذا هو وجه التحرز، والتمكن من الحل، ومقاومة السوفسطائية.

وأما تعقب تبكيتاتهم، وإيضاح السبب فيها، فقد يعلم مما سلف، ويزيده معرفة به معاودتنا النظر في كل واحد واحد منها.

الفصل الرابع

(د) فصل في حل التبكيتات المغالطية من جهة الألفاظ

فنقول: إن المغالطة باشتراك المفهوم على وجوهه: فإنها إما أن تكون لأن السؤال يكون كثيراً، وإما أن تكون للكثرة في النتيجة أيضاً. وتلك الكثرة يكون الحق في بعضها موجودا، وفي بعضها ليس بموجود، كما إذا سئل: "هل الساكت يتكلم؟" أو قيل: "هل الذي يريد يتعلم ليس يعلم؟"؛ فإن الأول يغلط في النتيجة، فينتج نتيجتين ولا يشعر باشتراكه، وهو مقدمة بعد. وأما الثاني فإنه - وهو مقدمة بعد - لا

يفهم إلا بتفصيل اشتراكه، فمن عداه عداه وهو غير مفهوم، إذ لا بد له في أن يفهم من أن "يعلم" راجع إلى الشيء المعلوم أو العالم، حتى يمكنه أن يجيب عنه. ويشبه ذلك أيضاً قولهم: "أليس الذي تعلمه تعلمه، ولكن تعلم أن كل اثنين زوج، ولا تعلم اثنين في يدي". وفي جميع أشباه هذه يكون الخلف فيها بأن تنتج أن الشيء ليس هو؛ فإن الخلف على وجهين: خلف استحالته تتبين لا من جهة التناقض، كمن ينتج مثلا أن زوايا المثلث أكثر من قائمتين، والثاني خلف استحالته تتبين من جهة التناقض، كمن ينتج أن المثلث ليس بمثلث، أو أن الأعمى ليس بأعمى. فيجب إذن علينا إن شعرنا بديا باشتراك الاسم أن نكون تسلمنا محدودا مفصلا، بأن نقول للسائل: "إن عنيت كذا فجوابه كذا، وإن عنيت معنى آخر فليس جوابه كذا"، وأن تتعرض بالمنع لما هو ضار ومبدأ للمغالطة؛ وإن لم نشعر بديا تداركنا بعد ذلك فقلنا: "ليس الساكت يتكلم، بل لهذا الذي هو ساكت الآن أن يتكلم وقتا آخر"، فإنه ليس يلزمنا أن نجيب عن المهملة وهي مهملة، وعن المبهمة وهي مبهمة، وإن فعلنا فلنا أن نشير إلى ما عنينا. وكذلك إذا قال: "أليس يعلم الذي يعلم"، فنقول: أعلم ما أعلم وليس أعلم جزئيات الذي أعلم، أو ليس يلزم أن أعلم أحوال الذي أعلمه.

والمغالطات التي من التركيب والتقسيم فلنا أن نحفظ الحكم في التركيب، ونمنعه في التقسيم. وبالعكس لنا أن نمنع الحكم في التركيب، ونحفظه في التقسيم، إذ المركب ليس هو المقسم. فيرجع الغلط في هذا الباب - إلى ما يقال - على نحوين من المرائيات بوجه ما، مثل المغالطة التي يكون المركب فيها مثل أن "مما نعلم أن يضرب زيد فبه يضرب" فيضرب إذن فيه بفعلك أو علمك. وهذا فيه أيضاً تضليل من جهة المراء. أما من جهة التركيب، فلأنه يسأل مثلا: ألست تعلم بما يضرب به زيد؟ فيقول: بلى. ثم يقول: أليس بذلك يضرب؟ فيقول: بلى. فيركب ويقول: فإذن بما تعلم أن زيدا يضرب، به يضرب. وأما من جهة المراء فلأن "به" ينصرف إلى موضعين: أحدهما آلة العلم، والثاني آلة الضرب. وربما كان القول صادقا إذا فصل عن الهيئات واللواحق، فإذا قرن بها صادق قل ما يغلط بالتركيب والمراء.

والذي ظن أن كل مغالطة فهي لفظية، وأن كل مغالطة لفظية فهي للاشتراك في الاسم، فلا يتأخر بيان خطئه إذا ما تأملنا هذه الأمثلة التي من باب المراء، ومن باب التركيب والتفصيل. مثل قولهم بالظرف الذي يضرب؛ على أن موضع الذي يضرب في لغة العرب النصب، لأنه مفعول به، وعلى أنه الجر لأنه بعد الظرف؛ وهذا من باب المراء. وكذلك: نعلم أن السفن التي لها ثلاث سكانات التي تكون بأسقلية الآن، فإن "الآن" تتصل تارة بالعلم، وتارة بالسفن.

وأما من باب التركيب فمثل أن تقول: "أليس فلان خيرا، وأليس فلان إسكافا رديا، فعلان خيرا رديا". وكذلك: "أليس للعلوم الجيدة تعليمات جيدة، وللردى أيضاً تعليم جيد أيضاً أن تعلم رديا؛ لكن كل شيء ردي من يعلمه فيعلم رديا، فإذن كل تعليم الردي ردي، والجيد غير ردي؛ هذا خلف". وها هنا تضليل من جهة التركيب، وتضليل من جهة اللفظ أيضاً في قوله: "يعلم رديا". وأيضاً حق أن يقال: "الآن إنك حادث، لكن لست أنت الآن حادثا، فأنت حادث الآن لست حادثا الآن؛ هذا خلف". وكذلك، "أليس كما يكون لك شيء ممكنا، كذلك يمكنك أن تفعل، ويمكنك عندما تضرب العود أن لا تضربه، فإذن يمكنك أن تكون ضاربا للعود غير ضارب". وهذا كله يرجع إلى ما قلنا: إن الشيء يفهم بوجهين: من وجه وذلك لأن سقراط، وإن كان فاضلا، فليس في كل شيء، بل في الخلق، فإن كان رديا فليس في كل شيء بل في الدباغة؛ وهذا لا يتناقض بل يجتمعان، إنما يتناقض مفهوم آخر وهو أن يكون فاضلا ورديا في شيء واحد. فسقراط فاضل وردي كقضيتين اثنتين لا كقضية واحدة، وعلى ما علمنا في موضع آخر. وكذلك ليس يتناقض "خير في نفسه" و"شر في شيء آخر"، ولا يلزم أن يجعل أحدهما شرطا في الآخر، أو متجها معه نحو حد واحد. وكذلك ليس إذا صدق عندما لا أضرب العود يمكنني أن أضربه لو كنت شئت مجموعا، يمكن أن يصدق مفترقا، ويقول: "عندما لا أضربه"؛ أو يقول: "إني عندما لا أضرب أضربه"، فإن (أراد) الإمكان والمشيئة، فقد أسقط وفرق القول؛ ومعنى الإمكان في هذه الأشياء أنه كان يكون الشيء بدلا عن ضده، لا مع ضده، وها هنا قد أخذ مع ضده.

وقد حكى المعلم الأول أن بعض الناس - وأظنه يعني بذلك المدعى له أنه معلمه - حل ذلك بأن قال: فرق بين قولنا: "يفعل بحسب ما يمكنه"، وقولنا: "إنه يفعل لا محالة بحسب ما يمكنه شيئاً"، فلو كان يفعل الممكن لا محالة، فلعله وجب أن يضرب في حال ما يمكن هو حين لا يضرب، وأما إذا لم يكن كذلك - بل ليس يجب وقوعه - لم يجب إمكانه، فيجوز أن يقع واقعا بحال عدم الضرب، فيكون حينئذ لا يضرب، فإن معناه أنه كان غير ممتنع في ذلك الزمان أن يقع الضرب بدل غير الضرب، ليس أنه يجب. وهذا الحل - وإن كان من وجه حلا - فإنه ليس حلا بحسب أن المغالطة متعلقة بالتركيب والقسمة، فإن الحل يجب أن يكون مستمرا في جميع الجزئيات؛ وهذا الحل خاص بهذه المادة، وإن استمر فليس فيه تعرض لما أورد من المقدمات، ومن السبب المتصل.

وأما المغالطة التي تقع من جهة الشكل، فمنه ما يكون الحكم فيه على نفس اللفظ، مثل من يقول: "إن هذا البيت ليس بمنقوص ساكنه "فينتج أن"هذا البيت ساكنه فيه". ومنه ما ليس الغلط فيه في نفس اللفظ، بل هو شيء يتعلق بهيئة اللفظ، وهو كالاشتراك في الهيئة أو شيء يتعلق بهيئة الأداء، كما يكون الشيء يقال مرة بضجر وحدة، ومرة بطلاقة، فيتغير الحكمان. وإذا لم يلتفت إلى اللفظ وإلى شكل اللفظ، بل إلى المراد والمعنى، سهل التخلص، مثلا إذا قال قائل: "إن الذي يبصر نفسه يفعل من حيث يبصر، وينفعل من حيث هو مبصر، فيكون من جهة واحدة فاعلا ومنفعلا"، فنقول: إن الذي يبصر ينفعل في كل حال وليس يفعل. ولا تشتغل بأن تصريف "يبصر" هو تصريف "يضرب" و"يقطع" لأن المعنى هو غير مطابق للتصريف. وهذا يشبه الاسم المشترك، ويشبه الذي يسأل عن مسائل كثيرة، وحكمه في أن يحصل سؤاله بدئاً أو أخيرا لا مرة على نحو حكم ما قيل في اللفظ المشترك، وحكمه في أن يغلط لاشتراك الاسم حكم المراء، وهو مغالطة لفظية على ما يراه بعضهم من أن كل مغالطة لفظية متعلقة بالاسم المشترك.

ولنورد أمثلة مرائية تغلط من جهة اللفظ، وحلها غير حل المغالطة التي وقع فيها اسم مشترك، مثل قولهم: "أليس من يرمي شيئاً هو له يصير له، فمن رمى الكراع الذي عنده فيكون لا كراع له؛ لكنه إن رمى واحداً جاز أن يبقى عنده تسعة، فيكون

له كراع ليس له كراع". ومثل هذا ليس فيه اسم مشترك، وإنما وقع الغلط بسبب أن قوله "لا كراع له" فهم منه: لا كراع له ألبتة، وأن التسليم وقع لقلة التحرز لا لاشتراك في لفظة الكراع، أو لفظة من الألفاظ المفردة. وكذلك: "هل يبذل الإنسان إلا ما له؟ فيقول: لا؛ فنسأله بالسرعة أنه إن بذل ما له؟ فيجيب المجيب بالسرعة، ويقول: نعم، فننتج عليه: أن الإنسان يعطي ما ليس له". وأيضاً: "هل الذي ليس له يد يبطش باليد؟ وأيضاً: هل الذي ليس له عين يبصر؟ فإن قالوا: بلى، يشنع أنه كيف يبصر بلا عين، ويبطش بلا يد، وإن قالوا: لا، فذو اليد الواحدة والأعور ذاك يبطش وهذا يبصر". وقد ذكر حال هذا خارجين مما يتعرض للمثال لا للقانون، وفيهما كلام كثير من وجوه الإحمال فوق محل المنال. والحل وما فسر به غير لائق.

وأيضاً مثال آخر: "أليس كتبك هذا صادقا لشيء كتبته؟ فتقول: بلى. ثم تقول: أليس ما كتبته كاذباً؟ فتقول: بلى، إذا كان كاذبا؛ فإذن هو كاذب وصادق". والسبب أن هذا الكاذب هو قول صادق، والعقد الكاذب عقد صادق. وها هنا فقد أخذ الكذب مقرونا بالمدلول عليه، والصدق مقرونا بالعدل من الكتابة، ولاختلاف التركيبين وقعت المغالطة.

وأيضاً: "أليس ما يتعمله زيد هو هو، وهو يتعلم الثقيل والخفيف، فهو ثقيل وخفيف. والمغالطة - كما علمت - من قبل رجوع "هو" تارة إلى المتعلم وتارة إلى المتعلم، وليس يسلم المجيب أنه "هو" المتعلم، بل "هو" الشيء الذي يتعلم لا زيد.

وأيضاً: "أليس هذا الشيء الذي يسيره الإنسان يطأه، وهو يسير يوما كله، فهو يطأ اليوم"، لأنه يطأ ما يسير فيه من المسافة، لا الزمان. "وهذا أليس يشرب من الكأس، ولكنه لم يشرب منها شيئاً"، والمغالطة أن "هذا" يشرب منها لا من جوهرها. "وأليس كل متعلم هو إما متلقن وإما مستنبط، ولكن المستنبط ليس متلقنا أو مستنبطا، والمتلقن ليس مستنبطا أو متلقنا"؛ والمغالطة بسبب ربط ما بين القضيتين، فأنه يوهم أنه ربط أحدهما بالآخر على أنه معاقبة، ويوهم أنه ربطه به على أنه معاندة.

وأيضاً: "الإنسان في نفسه شيء ثالث غير العام والخاص، لكن العام والخاص هو لأنه إنسان". وهذا المثال قد يحتمل أن يجعل تضليلا معنويا، لكنه مع ذلك لفظي أيضاً، وذلك لأنه غير العام والخاص في نفسه، أي اعتبار نفسه، والخاص والعام هو لا باعتبار نفسه، ففيه مغالطة من جهة اعتبار تركيب نفسه مع الإنسان وتفصيل معه، وهو من حيث نفسه لا يصدق أنه شيء من الاثنين، بل كشيء منهما. وكذلك جميع العوام حملت على الشيء من طريق ما هو، أو حملت خارجه عن جوهره، فإن السبيل واحدة.

ثم بالجملة فجميع ما يغلط عند اللفظ يقابل عند الجواب بالضد: إن كان الغلط بالتركيب، فيغلط من تركيب القسمة، وإن كان من القسمة فيحل بالتركيب. وإن كان الغلط شيئاً مثلا بشكل مخفف، فليكن الجواب بشكل مثقل، وإن كان باسم مشترك فبأن يأتي باسم محقق للمعنى المفرد، وكان في المراء وفي التركيب، مثلا إذا قال: "أليس من يمشي يتوطأ ما يمشي فيه، وهو يتوطأ الزمان"، فيكون تسليما أن الذي يمشي يتوطأ ما يمشي فيه من المسافة دون الزمان. وعلى هذا القياس في تلك البواقي.

الفصل الخامس

(هـ) فصل في حل ما في التبكيتات المعنوية والتمكن من مقاومة أصناف مغالطية

وأما التي من طريق المعاني، فالذي من العرض فبعضه واضح مستمر في جميع ذلك، بأن يكون ذلك في بعض الجوابات من الأعراض إذا سئل عنها، فيقول: ليس من الاضطرار أن يكون مثلا الأبيض موسيقار، وإن كان قد يوجد أيضاً ويتفق وجوده. وإنما يلزم الصدق في جميع الأغراض إذا لم تكن متباينة الأجناس العالية والوسطى، فحينئذ لا تنفذ حيلة المغالطة؛ ويوضح ذلك بأمثلة يسمعها السامعون، ويستوحش من مخالفتها المشاغب.

ومن أمثلة ما بالعرض قولهم: "ألست علم ما أسألك"؟ فإن قال: نعم، بلى أعلم، قال له: "ما هو؟"، وإن قال: "لا أعلم"، قال: "أنا أسألك عن زيد أو عن الخير وأنت تعلمه".

والمغالطة في هذا من جهة العرض هو أن شيئاً واحداً هو معلوم في نفسه ومسؤول عنه، وليس هو معلوما من حيث هو مسؤول عنه بتركيب العرض بين المعلوم والمسؤول.

وأيضاً قولهم: "جبل قاف قليل، لأنه واحد؛ وكل قليل صغير، فهو قليل وهو صغير؛ وجبل قاف قليل لأنه واحد، فهو إذن صغير".

وقوله: "الكلب لك، وهو أب"، فيجمع ذلك معا.

وأيضاً: "أنت تعلم زيدا أنه ذاك، فهو الداخل الدار، فتعلم الداخل ولا تعلمه". والحل في هذا أن ذاك غير الداخل، وإنما هو هو بالعرض، وهما بالذات والمعنى شيئان، فليس المعلوم هو المجهول. وحل ذلك "قليل وصغير"، هو أن هذا قد يوجد وليس بالضرورة. وكذلك إن سأل: "ألست تعلم ما أريد أن أسألك عنه حين تجيب عنه، والذي يسألك مخفي، فيجب أن تعلم المخفي والمستور". وجميع هذا مما عرض كلاهما لموضوع واحد، وأحدهما عرض للآخر من غير نسبة بينهما، وكل واحد منهما ليس هو الآخر. وليس الجواب ما أجاب به بعضهم - وأظن من جرى ذكره مرارا - أن الشيء يعلم ويجهل من وجهين، فإن هذا هو المشنع به. وكيف يكون وجهان للواحد من حيث هو واحد! فإنهم يشنعون بهذا، بل يجب أن يقال: المعلوم ليس هو المجهول ألبتة، نعم إلا بالعرض. هذا جواب وحل من جهة وفي بعض الأشياء، ولكن ليس مستمرا في جميع المسائل التي من هذا الباب، ولا مقبولا عند المنكر منهم.

وبالجملة من يخالف المشهور يلزمه لا يكون القياس المؤلف من المشهور يلزمه، وإن لزمه كان قياسا مبتدئا لا حلا لشبهة. ومع هذا فإن هذا الحل هو بإزاء الشبهة التي هي النتيجة، وليس بإزاء القياس، ومن حيث السبب الجامع لهذا المثال وغيره. وليس يمتنع أن يكون الخطأ في مقدمة واحدة تؤخذ له وجوه تبين به خطأه. ولكن الحل من ذلك ما عارض السبب المشترك بينه وبين سبب ما يجري مجراه.

ولو أن إنسانا ألف قياسا من مقدمات كاذبة، فأنتج كذبا، فأوضح خطأ النتيجة، كان ذلك بياناً للخطأ، ولكن مع إعراض عن السبب، مثل من يعارض قياس زينون حين يقول إنه لا حركة؛ لأنه لو كانت حركة لكانت تحتاج أن تقطع أنصافا بلا نهاية في زمان متناه، بأن يجاب ويقال: الزمان أيضاً مساو للمسافة في الانقسام؛ فإن هذا يبين أن النتيجة غير شنعة. والحل الصواب هو أن يقال: المقدمة كاذبة، وأنه ليست هناك أنصاف بلا نهاية. وإذا تكلف إبانة خطأ النتيجة بعد ذكر من الإبانات ولم يتعرض لخطأ القياس، لم يلزم شيء.

وكذلك حلهم لمغالطة قالها بعضهم: "إن كل عدد كثرة لأن العدد كثرة مركبة من آحاد، وكل عدد فإنه أقل من غيره، وكل أقل فهو قليل، فكل عدد قليل وكثير"، فإنهم قالوا: أليس يكون قليلا وكثيراً من وجهين؟ وليس هذا بمحال، فما عملوا غير مقاومة النتيجة، وسلموا القياس، ولم يحلوا التضليل؛ وما كان يجب لهم أن يسلموا أن كل عدد كثير، وإن كان يقال له كثرة، فإن الاثنين ليس بكثير.

والمغالطة التي تورد يقال: إن كذا ابن لك، وهو أب أو عبد لك، وهو ابن، فيجمع أنه لك أب وابن، أو لك أب وعبد، من هذا القبيل الذي بالعرض. قال المعلم الأول: حل بعض الناس هذا - وأظنه المذكور مرارا - بأن قال: إن المغالطة ها هنا باشتراك الاسم في "لك"؛ وهذا غير نافع في الحل، ولا مستمر، فإنه وإن كان لفظة "لك" تقال باشتراك الاسم على معان تارة بمعنى الملك، وتارة كما يقال في المغالطة المذكورة فيها في الابن والأب، فإنه ليس بمعنى الملك، بل تدل على نسبة الاختصاص والقرابة؛ وهذه النسبة معناها واحد فيهما، وإن كان المنسوب إليه مخلفا، وإلا لكان قولنا: "لك" يقال على معان غير متناهية، وأنه وإن كان لفظة "لك" مشتركا فيها، فإنها عند ذكر العبد تدل على الملك فقط، وفي ذكر الأب تدل على تخصيص نسبة أخرى. وليس يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهومه، بل بسبب تأحيد الأمرين اللذين لا يتأحدان إلا بالعرض. بل إنما المغالطة في هذا من طريق العرض، فإن الذي الذي هو ابن لي عرض له أن كان أبا أو ابنا أو عبدا لا من طريق ما هو لي أب، ولا من طريق نسبتي، حتى يكون أبا لي أو ابنا. وكذلك أمثلة أخرى من باب العرض أخذها الرجل المذكور من باب اشتراك الاسم.

وبالجملة فإن الأشياء المأخوذة من الكيف والكم والمضاف العارض لشيء واحد لا تتخذ إلا بالعرض، ولا يكون بعضها جزءا إلا من طريق ما هو؛ وكذلك ما يكون من مقولة واحدة، لكن أجناسها الثانية متباينة. ومع ذلك فإن الإضافات[١] إذا حفظت قل وقوع العرض فيما بالعرض، وكذلك الشروط الأخرى التي للنقيض؛ على أن هذا باب برأسه. وقد ذكرت لهذه أمثلة، ونحن نذكر ما هو أولى بأن يلتبس منها من ذلك، ويوقف أيضاً أنها مغالطات برأسها ليست من قبيل اشتراك الاسم، كما ظنه المذكور. ومن تلك الأمثلة مثل قولهم: "إن بعض العلوم علوم للأشرار، وكل ما هو للأشرار فهو شر ورديء، لكن كل علم خير، فبعض ما هو خير شر ورديٍ"؛ وذلك لأنه وإن كان علم الأشرار قد استعمل فيه الإضافة الدالة على وجوه مختلفة فإن العلوم ها هنا ليست تدل على القنية فقط، ولا الغلط جاء من ذلك بل من جهة أنها ليست للشرير من جهة ما هو شرير. وذلك مثل أن الإنسان إذا قال: إن الإنسان للحيوان، لم تكن لفظة اللام تدل على معان كثيرة بل على أنه نوعه، لأن التقييد أزال اشتراكه. على أن كون الخير للشر قد يحتمل أن يكون على وجوه ليس ككون الإنسان للحيوان؛ ولكن لم يقع الغلط ها هنا من ذلك.

ولعل أكثر أصناف هذه المغالطات لا تقع باشتراك الاسم، فإنه إذا قال قائل: "إن الذهب خير، وهو في دماغ فلان، فهو خير فيه"، وإن كان لفظة "في" مشتركة، فإنها في هذا الموضع غير مشتركة، ومع ذلك قد أنتج منه غلط.

---

(١) ينبغي أن تعلم أن ألفاظ الإضافات ليست هي المضافات وألفاظ الإضافات هي مثل قولنا: (ضارب زيد)، و(مضروب زيد)، و(مال زيد)، و(عبد زيد). وأما المضافات فهي التي لأجل هذه صارت مضافة، كقولنا: (عمرو ضارب زيد). والمضافات إذا قرنت بها، حصلت منها قضايا، كقولنا: (عمرو ضرب زيدا)، و(عمرو مولى زيد)، و(عمرو مع زيد).

ويصير الاسم مستقيما بأن يجرد من الإضافة، فلا يكون اسما للمضاف ولا للمضاف إليه، أو يكون اسم المضاف من الأمرين المتضايفين، سواء كان اسما له من حيث هو مضاف، أو من حيث هو في مقولة أخرى، أو أن يكون اسما للمضاف إليه لا بذاته، بل بأن تكون خالفة ما له أو لفظة أخرى ترد إليه إضافة شيء ما يعرف بها في ذلك اللسان أنه مستقيم، كقولنا: (زيد له مال) و(زيد أبوه عمرو)، و(زيد ضرب)، و(زيد امتحن بعمرو).

ولا يجب أن نتوهم أن يصدق حمل الشيء على شيء ما من وجه، وصدق سلبه عنه من وجه آخر، يجعل لفظه لفظا مشتركا فيه، فإن كل لفظ في الدنيا يدل بالشرط على شيء، وبالإطلاق على شيء، وبشرط ثان على ثالث، ووحده على شيء، ومع غيره على شيء آخر؛ إنما المشترك فيه هو أن يكون بعينه بحال واحدة تكثر دلالته، وإلا فإن قصيدة طويلة تدل على أمر ما، ونصفها يدل لا على ذلك الأمر بل على شيء آخر، ولا تصير مع ذلك مشتركة الدلالة. وبالجملة ليس الشيء على الإطلاق، ومع تقييد بشيء من العوارض التي تعرض في مقولات أخر، واحداً؛ وبأمثال هذا ما غالطوا فقالوا: "هذا الشيء موجود، وليس فيما هو موجود، فهو موجود غير موجود هو الفرس". وأيضاً ما يقولون: "هل يتكون ويوجد ما ليس بموجود، فيكون هو الشيء الذي ليس بموجود موجودا". وكذلك: "هل الذي هو موجود يبطل كونه ووجوده، فيكون الموجود قد حصل لا موجود، فهو موجود ولا موجود". "وهل أن تحلف حسنا، لكنه على الكذب ليس بحسن". "وهل أن تستحلف حسنا لكنه على الجور ليس بحسن، ثم الحلف مما يستحسن، والاستحلاف مما يستعدل، فهو حسن غير حسن، هذا خلف" وكذلك: "الطاعة حسنة، وهي أيضاً قبيحة"؛ وكل هذا لترك اعتبار الوجوه والشروط، وترك اعتبار الإطلاق والتقييد، فإذا أغنينا عن ذلك لم يعرض لها تبكيت. وأنه فرق بين أن يكون وبين أن يكون شيئاً، وبين الموجود وبين الموجود شيئاً، وبين الحسن بحال والحسن مطلقا، والقبيح بحال والقبيح مطلقا، أي في مثال الحلف والاستحلاف والطاعة. وليس ببعيد أن يختلف الإطلاق والتقييد أو التقييدان المختلفان في الحكم. ومن هذه الأمثلة: "أليست الصحة واليسار خيرا؟ فإذا قيل: بلى، قال: لكنها ليست خيرا للجاهل، فإذن هي خير ليس بخير". وكذلك: "أليس في الذنب خير، وليس للطيرات خير". ومثال يتلو هذا سمج، ويجب أن يفهم على هذه الصورة، مثل أن يقال: "أليس ما لا يؤثره الحكيم فهو شر؟ فنقول: بلى؛ ثم نقول: أليس أحوال الخير خيرا؟ فنقول: بلى؛ فنقول: الحكيم لا يريد إطراح الخير وإبعاده، وطرح الخير ونفيه حال للخير، وما هو حال للخير فهو خير، فالحكيم لا يريد خيرا، وما لا يريده فهو شر، فبعض الخير شر. وحل جميع هذا واضح.

وأيضاً مثال من باب الشر يشبه مثالا تقدم ذكره في باب الخير، وهو أن اللص شرير، فيجب أن يكون ما يأخذه ويطلبه شرا، وهو يطلب الخير، وذلك لأنه ليس لأنه شر يجب أن يكون جميع ما ينسب إليه شرا، بل قد يعرض أن يكون ما ينسب إليه الشر خيرا، كما أن المرض شر، وليس كل ما ينسب إليه شرا، فإن الإقبال منه ليس بشر.

ومن المغالطات في هذا الباب إذا تسلم أنه لما كان العادل آثر من الجائر وجب أن يكون ما هو على جهة العدل آثر من الذي على جهة الجور، فيكون القتل على جهة العدل آثر من القتل من جهة الجور؛ وليس كذلك، فإن المغالطة في هذا أن لا تحفظ أنه يكون ما هو على جهة العدل آثر للعادل أو المعدول به، وكذلك ما هو على جهة الجور آثر للجائر وللمجور عليه.

ومثال آخر يجب أن يفهم هكذا: أنه هل للعادل أن يأخذ كل شيء له من حيث كان "فإن قال: نعم، قال: فإن كان رهنا أخرجه من يده، أو ملكا جعله سكنى لغيره" وأيضاً: "هل يلزم القاضي إلا الاجتهاد، فالاجتهاد صواب، والسنة صواب؛ وإن خالف كان صواب يخالف صواباً، وعدل يخالف عدلا، فيكون عدلا لا عدلا". وأيضاً: "هل يجب أن يعاقب من يقول العادلات، أو من يقول الجائرات؟ فيقال: من يقول الجائرات؛ والعادل الذي يقول الجائرات التي جرت عليه، يجب أن يعاقب".

وجميع هذه الأمثلة من اختلاف دلالة ما يقال على الإطلاق وعلى التقييد، مثل أن إصرار كل ما يجري على طريق العدل يؤثر من غير أن يقال لمن. وكذلك أن يقال: كل شيء لمالكه أن يأخذه، ولا يبين بشرط أنه ما لم يؤجره يخرجه أو يرهنه عن نفسه بحق لغيره، ولا يبين أن الاجتهاد مرجوع إليه ما لم يخالف النص، وأن لا يبين قول الجائرات التي يحكيها أو قول الجائرات التي يجور بها على غيره. وليس الإخبار عن الجور جورا، كما ليس الإخبار عن العدل عدلا، وعن النافعات نفعا. وفرق بين جور يحكى وبين جور يعمل على الإطلاق.

وأما ما يقع من جهة التبكيت فعليك أن تعتبر صورة القياس هل هي منتجة أو لا، وتنظر في الحدود هل الوسط واحد بعينه من كل جهة، وهل كل طرف هو في

القياس وفي النتيجة واحد بعينه في كل جهة من شرائط النقيض؛ وتجتهد في التسليمات أن تراعى في أول ما تسأل هل تسلم شيئاً مرتين بحالين مختلفين أو شيئاً يشارك النتيجة بحال دون حال. ومما يبرأ عنه أن يراعى في المحمولات شروط النقيض، وإذا قيل له مثلا: "هل كذا ضعف أو ليس بضعف"، أجاب مع استظهار فقال: ضعف كذا دون كذا. وكذلك يراعى الوقت والجهة في كل شيء بحسبه، مثل استظهاره في جواب من يسأل: "أليس من يعرف الأمر يعرف كما هو؟ وكذلك الذي يجهل الأمر، ثم أنت تعرف زيدا ولا تعرف أنه موسيقار، فتعرفه ولا تعرفه"؛ وهذا لأنه يشرط أنه يعرفه من جهة واحدة وعلى الإطلاق أو من كل جهة. وكذلك إذا قال: "أليس ما هو ثلاثة أذرع أكثر مما هو ذو ذراعين؛ لكن هذا ذو الذراعين أكثر عرضا، فهو أكثر وليس أكثر". فإذا تحفظ المجيب وقال: هو أكثر طولا، لم يلزمه هذا التبكيت.

وأما المصادرة على المطلوب الأول، فإن عرف المجيب أنه مصادرة لم يسلم ولم تلزم الشنعة، وإن كانت الشهرة توجب تسليما، ولم يحتشم قائل: إني بعد أن خالفت الشهرة في الوضع الذي أنصره، فكذلك أخالفه فيما هو هو أو على حكمه، فإن سها ولم ينتبه ودلس عليه فسلم المصادرة، فإن انتبه تدارك وقال: هب أني سلمت، فليس لك قياس، لأن هذا التسليم رجوع مني عن وضعي، ومساعدة لك، وأما أنت فلم تعمل شيئاً ولم تفهم تبكيتا؛ وكيف يكون وأنت استعملت نفس نقيض وضعي في إبانته، والمقدمة عين النتيجة.

وأما وضع ما ليس بعلة علة فلتراع أنه يلزم ما يلزم مع دفع ما تسلمه، فإن كان قيل إنه سواء سلم ذلك أو لم يكن، فالشنع لازم، وليس يفيده.

وأما اعتبارات اللازم المحمول واللازم التالي فيجب أن لا تغلط فتجعل الملزوم لازما، واللازم ملزوما، فحينئذ لا يمكن أن يقع لنا غلط حين لا نتوهم الانعكاس. وهذا الباب على صنفين: إما على سبيل الاستقامة، وإما على سبيل عكس النقيض ومقابلة الوضع؛ فإنه تارة إذا قيل: كل حريف حار، ظن أنه يصح معه أن كل حار حريف، ووقع منه التضليل؛ وتارة إذا قيل: كل متكون له مبدأ، يظن أن ما ليس بمتكون ليس له مبدأ، ويعرض ما عرض لماليسوس حين يحكم من هذا أن

جرم العالم غير متكون، فهو غير متناه. وذلك الغلط، بل اللزوم - كما علمت - بالعكس.

وأما السؤالات إذا جمعت فينبغي أن نتأمل المحمول والموضوع، أو المقدم والتالي، هل هو واحد على جهة في المعنى أو كثير، وأن نفصل ولا نجيب إلا عن واحد واحد. وأقل ما يقع هذا الغلط إذا كان الجواب بالإيجاب أو السلب صادقا في الجميع، كما في اللفظ المشترك المتفق المعاني في الحكم. وأعظم ما يقع فيه الغلط إذا كان مختلفا؛ فلنحذر مثل هذا.

ومما يغلط من هذا القبيل أن يكون الجواب في المسألتين المجموعتين بالمتقابلين؛ مثلا أن يكون أحدهما خيرا والآخر شريرا، فيقال هذان خير أو شر؛ ويقال أيضاً من وجه آخر إن مجموع هذين لا خير ولا شر، لأن الكل ليس هو ولا واحد منهما، وكل واحد هو هو وليس الآخر، فيقال للمجموع هو كل واحد وليس هو هو، وليس الخير والشر إلا هما ولهما، وهو أيضاً لهما، وليس هو هما، فهو هما، وليس هما. وأيضاً: ليس ما هو خير يكون شريرا، والشرير يكون خيرا، فيكونان قد صارا شيئاً واحداً، كل واحد منهما خير وشر، لأن الخير صار شرا، والشر صار خيرا. فهذه وإن تعلقت بجمع السؤالات، فلها أيضاً ضروب أخرى من التضليل من باب اشتراك الاسم وغيره.

وليس لقائل أن يقول: إذا قلنا: "كل أو كلاهما" فهو تأحيد لا تكثير فإن "الكل وكلاهما" يصلح للتكثير، وإذا حمل شيء في مثل ما نحن فيه على "كلاهما" فقد حمل على اثنين في المعنى، وإن كان واحداً في اللفظ، اللهم إلا أن يكون الموضوع واحداً. ويدخل الكل للسور، وذلك غير ما نحن فيه. فهذا ما نقوله في المغالطات التي في نفس القياس بحسب اللفظ والمعنى. وأما الخارجة فنذكر أحوالها أيضاً.

وأما الأقاويل الملجئة إلى التكرير إما في المضاف فنحن نبين أن الشيء المضاف لا بد من تعريفه بالمضاف الآخر - من حيث يكون المضاف الآخر ذاتا - ثم ليس المضاف ذاتا تتكرر على المضاف، اللهم إلا أن نسأل على وجه يعرض ما قلناه في موضعه من أن الملجئ إليه فحش السؤال. والسؤال الفاحش هو الذي

يسأل عما لا فائدة فيه، فيكون جوابه لا فائدة فيه. ثم ليس كلما تكرر شيء عرض منه هذيان، فإنك إذا حددت العشرة الحد الحقيقي احتجت أن تقول إنه عدد مؤلف من واحد وواحد وواحد، وكذلك حتى تكرر إلى المبلغ الواجب من غير استحالة ولا هذيان؛ وذلك لأن ما هو مكرر فبيانه مكرر؛ وكذلك أجزاء الموجبة تكون موجودة في السالبة، وأن يفعل في أن لا يفعل. فإذا قلت المنفصلة من إيجاب وسلب لم نقل قد كرر فيه الشيء لأنه كرر على نحو يجب، فلا يكون موضع شنعة. ولو أن إنسانا تكلف أن يعرف الضعف خلوا من تعريفه بغيره الذي قد يتعرف بنوع ما به، ويكون له تكرار ما، لما عرف الضعف، بل ربما عرف موضوع الضعف كالاثنينية، ويكون عرف شيئاً لازما ما الضعفية، وليس ذلك الشيء في جوهره من المضاف، ويكون مثل العلم الذي هو هيئة ما للنفس وصورة من باب الكيفية تلزمها إضافة؛ ولذلك ما كان لها أن تتخصص ولا تخصص في مقابلة شيء مثل الطب؛ فإنه يتخصص من بحث العلم؛ ولا يكون كونه مبتدئا إلا للمعنى الذي يكون به جنسه، وهو العلم مضافا؛ لأن تلك الإضافة عارض لازم كثير. وقد بينا هذا في قاطيغورياس.

وأما الباب الآخر مما يشنع بوقوعه التكرير فيه من جهة الأعراض الذاتية التي يؤخذ في حدها الموضوع، ويعلم بتوسط ما يحمل عليه؛ فإن التكرير يقع فيه أيضاً بسبب فحش السؤال، فيحتاج إلى أن يقال، فإن الأنف الأفطس هو أنف فيه التقعير الذي يكون في الأنوف؛ وليس هذا كاذبا بل مكررا؛ لأنك أخذت السؤال مكررا؛ وجواب المكرر يكون مكررا. فلو قلت "أفطس" وحده، كأن يكون أنفا فيه تقعير. فكما أنك إذا استوضحت معنى قولك "أنف أنف"، كان الجواب عن تحديده مكررا، كذلك إذا قلت: "أنف أفطس". ومع هذا فليس شنعا ولا كذبا أن يكون أنف فيه تقعير يكون في الساق حتى يكون أفحج. وإذا قلنا: أنف فيه تقعير، لم نحتج إلى أن نقول فيه تقعير أنفي.

وأما ما يعرض من العجمة فينبغي أن لا تجيب حتى يحاولوا هم الكشف، فليس عليك أن تجيب عما لا تعلم، من أي الوجوه كانت العجمة: من الإعراب أو التذكير، أو التأنيث، أو غير ذلك. وهذه المواضع المغلطة تكون في بعض الأوقات

أظهر، وفي بعضها أخفى. وربما اتفق أن يجتمع في شيء عدة وجوه من هذه فتزداد التباسا؛ وتستدعي وجوها مختلفة من الحل. وقد يكون في باب واحد ما هو أصعب وأسهل؛ مثل ما يكون في الواقعة في اتفاق الاسم، مثل النحو الذي تختلف فيه أحكام المحمول في موضوعات مشتركة الاسم.

والأقاويل المضحكة التي قد تستعمل في جنس المغالطة والشعر، فأكثرها من قبل اللفظ، مثل ما يقال في العربية: "يا نبيل يا حر" ويعنى به شيء آخر؛ ومركبات، ونغمات، وتصحيفات مضحكة تذهبن على أولى الدربة، فضلا عن الأغتام، ولو كان التضليل من اللفظ؛ وليس إنما تقع الضلالة بهذه الوجوه للأغتام، بل كثيرا ما يضل بسببها المجربون. والقول الحاد التأثير السريع العمل جدا هو الذي لا يفطن معه بسرعة هل الغلط في التأليف، أو في أنه لا ينبغي أن تسلم مقدمة، أو هو كذب صرفا، أو يجب أن يسلم بعد التفصيل، فإن مفهومها متضاعف، وأفواه ما بكت بما هو أشد شهرة من النتيجة ما كان من المجادلين يسأل عن طرفي سؤال أحدهما مشهور والآخر شنع حتى يدري أيهما ينفع تسليمه في مطلوب السائل، بل يكون من أمور مظنونة كلا الطرفين فيها سواء في الظن، ليس أحدهما أشهر. وفي مثل هذا إن استعمل الحاد المعاجل من السؤال عرضت الحيرة، لاستبهام الذي ينفع، وإشكال الأمر في الكاذب والصادق، وصحة القسمة السؤالية وفسادها، وقصر مدة النظر والتأمل. وكذلك إذا كان السؤالان سئلا ولم يعتن المسوق إليه الكلام بهما من طرفي النقيض حتى تكون مطالعة المطلوب تهدي سبيل المقاومة. وكذلك يشكل هذا التأليف على مستقيم أو على خلف. وكذلك القياسات المضللة المتقابلة التي تحتاج إلى ترجيح، ويصعب ويعلم أنها متقابلة يدفع بعضها موجب البعض، ولا يهتدي إلى السبب الذي من قبله تعرض، وأخذ الحاد أن ما يخفى وجه الغلط فيه هل هو من التأليف، أو من المقدمات، وهل فيها كذب أو حاجة إلى تفصيل الاسم المشترك. وبعد ذلك ما نعلم مثلا أن المغالطة ليست في التأليف، ولكن يشكل هل هي بسبب كذب أو حاجة إلى تفصيل، ثم لا نعلم أن ذلك في أي مقدمة. ويكون الركيك من هذه القياسات ما ليس فيه شهرة، أو استعمل فيه في جملة ما يسلم شيء لم يتسلم.

ولا يجب أن نجعل سوء ترتيب المقدمات سببا للاستهانة إذا كانت صحيحة - صحيحة أحوال الحدود - وأخذ بسرعة إلى الصحة، بل يجب أن يستعان بها؛ كان القول غير موهم شهوة المقدمات، ولا إنتاج التأليف، إذ يكون السائل ضعيفا غير محنك.

ويجب أن تتلطف في النقض، فتارة تقصد به القول، وتارة القائل، بأن ترى أنه لم يسأل جيدا؛ فإن السؤال قد يراد به تارة المجيب نفسه، وتارة قد يراد به الأمران.

الفصل السادس

(و) فصل في خاتمة الكلام في السوفسطائية وعذر المعلم الأول عن تقصير لو وقع

قد بينا وجوه المغالطات وحلها، ووجه السؤال بها، وأخذ مقاومتها، والواجب أن نعود إلى إجمال القول في غرضنا: قال المعلم الأول: إنا لما حاولنا أن تكون لنا قوانين نقتدر بها على إيراد القياسات من المشهورات لغرض جدلي أو امتحاني، وكان السوفسطائي يشاكل هذين - أي الجدلي والامتحاني -؛ أما الجدلي فلأن موضوعاته مشتركة، ولأن السوفسطائي قد يتشبه بالجدلي، ويسمى بحسب ذلك مرائيا؛ وأما الامتحاني، فمن حيث المغالطة، ومن حيث يشارك الجدلي أيضاً - أردفناه بالنظر في هذه الصناعة. ولم نتشعب ولم نقتصر على ما للسائل في ذلك، بل وما للمجيب في حفظه الوضع بالمشتركات، وعلى ما يجب أن يراعيه في الأمور المشهورة، وما للمتشبه بالمجيب حفظا منه لأوضاع سوفسطائية. والحفظ بالجملة أصعب من السؤال، إذ السؤال كالهدم، والحفظ كالبناء. وينبغي للحافظ أن يحتفظ بالمشهورات لا غير. وأما السائل فيعمل من كل ما يتسلمه؛ وكذلك كان سقراط لا يجيب، إذ كان يعترف أنه لا يحسن ذلك، بل كان يقوم مقام السائل.

والذي في التعليم الأول بعد هذا لا يجب أن يفهم منه أنه يتكلم في القياس العام، بل هذا في القياس السوفسطائي، وإن كان كذلك قال: "وقد كان لنا في

الصنائع البرهانية والجدلية المذكورة أصول مأخوذة ممن سبقنا" ليس يعني من حيث هي مجردة عن المواد، بل من حيث استعملت في مواد، فكان هناك جزئيات استعملت في البراهين - مثلا في الهندسة - وجزئيات استعملت في السؤال والجواب في الجدل والخطابة، أمكن أن ينتزع منها قوانين كلية. وهذه الجزئيات كانت في ابتداء تفطن الناس للجدل والخطابة قليلة جدا، ثم انشعب، وكثرت على حسب نبوغ النابغين أخيرا، والبناء عليها، وتبديلها، وإصلاحها، وصارت لهم ملكة - وإن لم تكن عن قوانين - فسألوا وحلوا وخلفوا من الجزئيات ما فيه الكفاية؛ وربما دلوا على أمور ما من الكليات، وإن قلت. وقد ذكر أقواما توالوا في تربية الخطابة بعد القدماء مثل طيطياس، وبعده ثراسوماخوس الذي يجادل سقراط في أمر العدل، ثم ثادروس.

وأما مقاومة السوفسطائيين فلم يوف السالفون منها شيئاً يعتد به لقلة الحاجة إليه، بل لم يكن عندهم منها شيء - لا في الأصول ولا في الجزئيات - نرثها إياهم أصلا، (و) مع ذلك فإن الحاجة قلت إلى صناعة السوفسطائية، فلم يتم عقودها فضلا عن حلولها، بل تكلموا في أمثلة قليلة جزئية، وأشياء تناسب الخطابة؛ لكنا بسطنا القول قليلا، ونظرنا في وجوه الأغاليط، وجمعناها، وجردناها من المواد صناعة كلية. وإنما مست الحاجة إلى مثل الخطابة بسبب إيثار ما يؤثر، واجتناب ما يجتنب. وكان الأولون إنما وقعوا أولا من الخطابة إلى هذا الجنس، ثم استنبطوا؛ وكانوا يستعجلون فيعلمون ويتعلمون قبل أن يجردوا الصناعة، فيكون من يعلم منهم يتعلم منه على سبيل ما يتعلم من المعلم المجرب لا على سبيل الصانع القياس، فما كانوا يفيدون صناعة ولا أمرا كليا، إلا ما يعتد به، بل يبلغ فائدة. وكان مثلهم مثل من يقول: إني أعلمكم حيلة في وقاية أقدامكم ألم الوطء والحفا، وهو أن نقطع من الجلود ما تلبسون من غير تفصيل وبيان، بل على سبيل عرض خفاف معمولة عليه - فإن هذا بعد لا يكون صناعة ما لم يعلم أي الجلود تصلح، وكيف تقطع، وكيف تخرز، وما لم تميز الخفاف والشمشكات بفصولها. بل الذي يفيد مثل هذا العلم، فإنما يفيد أمرا مستبهما - وكل ما حسبنا تجمع الخفاف من غير تفصيل. ومع ذلك فإنه لا يخلو بما يعمله عن هداية، ولكنه لا يكون قد أفاد الصناعة. وأكثرهم جدوى من أفاد شيئاً صناعيا اتخذه، فصناعته كمن أفاد خفا معمولا، ولم

يفد بذلك صناعة، إذ لم يفد كيف يعمل الخف. قال: فلهذا لم نستفد ممن سلف صناعته، بل ورثناهم أمورا خطبية معمولة وجدلية وبرهانية.

قال: وأما صورة القياس؛ وصورة قياس قياس، فأمر قد كددنا في طلبه مدة من العمر حتى استنبطناه؛ فإن عرض في هذا الفن الواحد تقصير فلنعذر من يشعر به عند التصفح؛ ولنقبل المنة بما أفدناه من الصواب؛ ولنعلم أن إفادة المبدأ واستخراج قاعدة الصناعة أجل موقعا وأسمى مرتبة من البناء عليها خصوصا إذا كان المستنبط - مع أنه مخترع مبتدئ - محيطا بكل الصناعة وقوانينها، لا يذر منها إلا ما يعتد به. فهذا ما يقوله المعلم الأول.

وأما أنا فأقول لمعشر المتعلمين والمتأملين للعلوم: تأملوا ما قاله هذا العظيم؛ ثم اعتبروا أنه هل ورد من بعده إلى هذه الغاية - والمدة قريبة من ألف وثلاثمائة وثلاثين سنة - من أخذ عليه أنه قصر، وصدق فيما اعترف به من التقصير، فإنه قصر في كذا؛ وهل نبغ من بعده من زاد عليه في هذا الفن زيادة؟ كلا بل ما عمله هو التام الكامل والقسمة تقف عليه، وتمنع تعديه إلى غيره. ونحن مع غموض نظرنا - كأن أيام انصبابنا على العلم، وانقطاعنا بالكلية إليه، واستعمالنا ذهننا، أذكى وأفرغ لما هو أوجب - قد اعتبرنا، واستقرينا، وتصفحنا فلم نجد للسوفسطائية مذهبا خارجا عما أورده. فإن كان شيء فتفاصيل لبعض الجمل - التي أخذناها منه - ما نحن نرجو أن نستكثر من الدلالة عليه في "اللواحق" حين نرجو أن نكون أفرغ لما هو أوجب. والذي عمله معلمه، وسماه كتاب "سوفسطيقا" حاد فيه عن الواجب، وقصر عن الكفاية. أما الحيد فخلطه المنطق بالطبيعي والإلهي، وهذا لضعف تميز كان فيهم قبل نبوغ هذا العظيم وأما التقصير فإنه لم يفهم وجها للمغالطة إلا الاسم المشترك. وبالحري أن نصدق ونقول: إنه إن كان ذلك الإنسان مبلغه من العلم ما انتهى إلينا منه، فقد كانت بضاعته مزجاة، ولم تنضج الحكمة في أوانه نضجا يجنى. ومن يتكلف له العصبية، وليس في يديه من علمه إلا ما هو منقول إلينا، فذلك إما عن حسد لهذا الرجل، وإما لعامية فيه ترى أن الأقدم زمانا أقدم في الصناعة رتبة والحق بالعكس.

ونسأل الله الهداية والتوفيق.

(تم كتاب السفسطة).

الخطابة

الفن الثامن من الجملة الأولى من المنطق ريطوريقا أربع مقالات

الباب الرابع والثلاثون

الفصل الأول في منفعة الخطابة(١)

قد سلف لك الفرق بين الصنائع القياسية الخمس، واستبنت صورة التصديق اليقين، وصورة ما يقاربه، وصورة الإقناع المظنون، وعلمت مفارقة الإقناع للوجهين الأولين، وتحققت أن للإقناع درجات في التأكد والوهن، وبان لك أن الصنائع الحائمة حوم التصديق أربع من الخمس، وأن المغالطية مرفوضة، وأن الجدلية قليلة الجدوى على الحكماء إلا بالطرق المشتركة بينها وبين البرهان، وإلا بالارتياض وبالإقناع في المبادئ، وإلا في تخطئة مخالفين للحق من نفس ما يسلمون، وأن الجدلية أيضاً يسيرة الفائدة على العامة، فإنها وإن كانت مستوهنة ضعيفة بالقياس إلى الصناعة البرهانية، فهي متينة صعبة بالقياس إلى نظر العامة، وأن العامة - بما هم عامة - تعجز عن تقبل الجدل إلا إذا صاقب بلينه حدود الخطابة، وأن الجدل، إذا ألزمهم شيئاً، وأذعنوا للزومه، خالوه مغالطة أضنتهم، أو شيئاً ليس يستوي لهم انكشافه، فهم في حيرة منه، ونسبوه إلى العامل بفضل القوة لا بفضل الصواب، والمسكوت عنه للحيرة ولقصور المنة، لا لمصادفة الموقع. فيكون عندهم أنهم لو

---

(١) الخطابة هي فن التأثير في الناس عن طريق البراهين والشعر والمقولات.

تيسرت لهم نفلة عن درجتهم إلى فضل استظهار بنظر واستبصار بعرفان، لم يبعد أن ينقضوا ما سمعوه ويعلموا موضع التلبيس فيما عجزوا عنه. وبالجملة: إذا استقصروا أنفسهم عن شأو المفاوض بالقياسات الجدلية زالت ثقتهم بما أنتج عليهم، فلم يعلموا أن الحق موجبه، أو القصور مخيله.

فيجب أن تكون المخاطبة التي يتلقاها العامي بعاميته من الجنس الذي لا يسترفعه عن مقامه استرفاعا بعيدا كأنه متعال عن درجة مثله، بل يجب أن يكون الفائق فيها فائقا في الباب، أعني أن يكون المقتدر على إجادته معدودا في جملة مخاطبي العامة، لكنه أثقف منهم من غير مجاوزة لحدودهم.

وليس تبقى لنا صناعة قياسية تناسب هذا الغرض غير الخطابة. فلتكن الخطابة هي التي تعد نحو إقناع الجمهور فيما يحق عليهم أن يصدقوا به. ولتتضع عن نفع يعود منها على الحكمة أو على الجدل.

ولما كان المخاطب إنسانا وكل إنسان إما خاصي، وإما عامي والخاصي لا ينتفع من حيث يحتاج أن يصدق تصديق الخواص إلا بالبرهان والعامي لا ينتفع من حيث يحتاج أن يصدق تصديق العوام إلا بالخطابة فالصناعتان النافعتان في أن يكتسب الناس تصديقا نافعا هما: البرهان والخطابة.

وأما الجدل فينفع في أن يغلب المحاور محاوره غلبة. وأما أن يفيده تصديقا ينفعه، فهو في بعض حواشي الصناعة، دون أسها، أو بما يعرض عنها، لا لأنها جدل. وليس قصد الغلبة هو بعينه قصد إفادة التصديق. فإن السوفسطائية تقصد الغلبة، ولا تقصد إفادة ألبتة. وكذلك المفاوضة الامتحانية والمحاورة العنادية. ولو أريد بالجدل الدلالة على الصدق، لما كانت الصناعة متجهة إلى المتقابلات، ومبنية على المسلمات[1]. وحيث يراد بالجدل إقناع المتعلم في المبادئ، فليس يراد أن

---

(١) تندرج المسلمات تحت قسم الغير يقينيات كما أشار إلى ذلك الكاتبي في الشمسية مع شرحها للقطب، ص١٦٨ فقال : وأما غير اليقينيات فستٌّ:

- مشهورات وهي قضايا يحكم بها لاعتراف جميع الناس بها لمصلحة عامة أو رأفة وحمية أو انفعالات من عادات وشرائع وآداب، والفرق بينها وبين الأوليات أن الإنسان لو خلا ونفسه مع قطع النظر عمّا وراء عقله، لم يحكم بها بخلاف الأوليات، كقولنا الظلم قبيح =

يفاد تصديقها جزءا. فإن المعلم يكون قد جانب فيه طريقة من يعلم، وجنح إلى سيرة من يغر، وآثر مذهب من يغش، إن أوهم ذلك وكذب فيما يقول. بل آية غرضه في ذلك أن يزيل عن نفس المتعلم الاستنكار، ويشعره قرب الوضع من الإمكان، ويميل بظنه إلى طرف واحد من طرفي النقيض ومثله.

وإن كان من العامي تصديقا، فليس يكون من الخاصي تصديقا. فإن الخاصي قد تمت منه الإحاطة بأن تصديق مثله إنما هو بالحق، وأنه لا تصديق له بما فيه بعد إمكان عناد. وأما تصديق العامي فليس من شرطه أن ينمحق الشك معه. ولذلك من

=

والعدل حسن، وكشف العورة مذموم، ومراعاة الضعفاء محمودة، ومن هذه ما يكون صادقا وما يكون كاذبا، ولكل قوم مشهورات، وأهل كل صناعة بحسبها.

- ومسلمات وهي قضايا تسلم من الخصم فيبنى عليها الكلام لدفعه كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه.

- والقياس المؤلف من هذين يسمى جدلا والغرض منه إقناع القاصر عن إدراك البرهان وإلزام الخصم.

- ومقبولات وهي قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه إما لأمر سماوي أو لمزيد عقل ودين كالمأخوذات من أهل العلم والزهد.

- ومظنونات وهي قضايا يحكم بها اتباعا للظن كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق.

- والقياس المؤلف من هذين يسمى خطابة، والغرض منه ترغيب السامع فيما ينفعه من تهذيب الأخلاق وأمر الدين.

- ومخيلات وهي قضايا إذا أوردت على النفس أثرت فيها تأثيرا عجيبا من قبض وبسط كقولهم الخمر ياقوتة سيالة، والعسل مرة مهوعة.

- والقياس المؤلف منها يسمى شعرا، والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير، ويروِّجه الوزن والصوت الطيب.

- ووهميات وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة، كقولنا كل موجود مشار إليه، ووراء العالم فضاء لا نهاية له، ولولا دفع العقل والشرائع لكانت من الأوليات، وعرف كذب الوهم لموافقته العقل في مقدمات القياس الناتج لنقيض حكمه، وإنكاره ونفيه عند الوصول إلى النتيجة.

- والقياس المؤلف منها يسمى سفسطة، والغرض منه إفحام الخصم وتغليطه. اهـ.

شأن العامي أن يقول لمخاطبه: صدقت وأحققت. وليس من شأن الخاصي أن يقول في مثل ذلك لمخاطبه: صدقت وأحققت.

وليس لقائل أن يقول: إن التصديق أعم من التصديق الخاصي، فيكون المتعلم، إذا أقنع في المبادئ كيف كان، فقد أفيد التصديق المطلق، وإن لم يفد التصديق الخاصي. فإنا نجيبه: أن الخاصي لو وقع له بمثل هذه المعاملة تصديق من جنس التصديق العامي، لكان يحق علينا أن نقول: إن هذه المخاطبة تفيده تصديقا، وإن لم يكن تصديقا خاصيا. لكن الشاعر بالتصديق الخاصي والمستعد له ليس من شأنه أن يقع له التصديق ألبتة، إلا على نحو التصديق الخاصي والشبيه به الذي لا يخطر مقابله بالبال خطور ما يجوز وجوده. فما خرج عن ذلك أو لم يناسبه، لم يقع له تصديق به. وأما العامي فلا يشعر بذلك، بل يأخذ الأمر مصدقا به، إذا مالت إليه نفسه، ويتحرى أن يميل المقابل عن ذهنه. وإن لاح له جوازه، فيكون ميل نفسه إليه مقارنا للتصديق وعلة له، وإن لم يكن نفس التصديق. فإنه إذا كان ميل نفس مع شعور بجواز النقيض مخطرا بالبال مساعدا على أنه لا يبعد أن يكون، فليس بعد هناك تصديق ولا ظن مؤكد، بل ميل ظن. فإذا انعقد الرأي، وجعل النقيض - مع إمكانه كونه عند المستشعر - في حكم ما لا يكون، كحكمنا على كثير مما يمكن عندنا كونه بأنها لا تكون، فحينئذ يكون تصديقا. وميل النفس يوقع التصديق عند العامي ويمقت إليه اعتقاد أن طرفه الآخر يكون، وإن كان جائزا عنده أن يكون. ولا يفعل ذلك بالخاصي. فإن كان المتعلم في درجة المرام، والمعلم في درجة المروجين، كان ذلك يصدق من حيث هو عامي، لا من حيث انتقل إلى التخصيص وكان هذا يروج من حيث هو مغالطي، لا من حيث هو مجادل، أو معلم. على أن المناقشة في هذا مما عنه مندوحة. فلنضع أن هذا النوع من استعمال قوانين الجدل موقع التصديق. إلا أن هذا النوع ليس من الأغراض الأولية للجدل، بل هو من الأمور المتعلقة بالجدل والمنافع المستدرة عن صناعة الجدل. ولربما نفعت صناعة في غير ما أعدت له. فإذا الغاية القصوى في الجدل هي الإلزام. ولربما حسنت معونته على التصديق إما مع العامي إذا ترافع عن العامية يسيرا، فأريد أن يحبب إليه عقد أو يبغض عليه رأي، من غير أن تعم منها هذه المعونة جماعة المنسوبين إلى

العقل من الجمهور كلهم، بل أفرادا منهم، كأنهم خواص، وكأنهم مذبذبون، لا إلى الخاصة حقا، ولا إلى العامة حقا؛ وإما مع المتعلم إذا أريدت منه السلاسة لقبول المبادئ، من غير أن يقتصر به عليه، أو يوهم كفاية له فيه.

وكما أن المخاطبة البرهانية لا يبعد أن يراد بها الغلبة نفسا، وكذلك المخاطبة الخطابية، فكذلك المخاطبة الجدلية لا يستنكر أيعدل باستعمالها عن جهتها إلى جهة التصديق. وقد نطق الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه الذي هو تنزيل العزيز الحكيم بمثله، فقال: ادع إلى سبيل ربك أي الديانة الحقيقية بالحكمة أي بالبرهان، وذلك ممن يحتمله والموعظة الحسنة أي الخطابة، وذلك لمن يقصر عنه وجادلهم بالتي هي أحسن أي بالمشهورات المحمودة. فأخر الجدل عن الصناعتين لأن تينك مصروفتان إلى الفائدة، والمجادلة مصروفة إلى المقاومة. والغرض الأول هو الإفادة، والغرض الثاني هو مجاهدة من ينتصب للمعاندة.

فالخطابة ملكة وافرة النفع في مصالح المدن، وبها يدير العامة.

الفصل الثاني
في عمود الخطابة وأجزائها والتفريق بينها وبين الجدل

الخطابة قد تشارك الجدل باعتبار، وتشاكله باعتبار. أما المشاركة فمن جهتين: إحداهما في القصد، والثانية في الموضوع. أما المشاركة بالقصد فلأن كل واحد منهما يروم الغلبة في المفاوضة. أما القائس فبالإلزام، وأما الآخر فبالانفصال. وإن كان في الخطابة غرض آخر هو غرض القائس، وذلك هو إيقاع التصديق، وكان الآخر لا يكفيه في كمال فعله أن يقاوم المقدمات والقياس فقط، بل وأن يعود قائسا على مقابل نتيجة الخصم فيبين كذبه.

والجهة الثانية من الجهتين الأوليين أنه ليس ولا لواحد منهما موضوع يختص به نظره. أما الجدل فقد علم أمره. وأما الخطابة، فإن العامة لا يهتدون إلى تمييز الموضوعات بعضها عن بعض، وتخصيص الكلام في موضوع مبني على مباد تليق

به وحده، على ما توجبه الصناعة البرهانية. بل الخطابة في ذلك كالجدل. وإن كان الجدل التفاته الأول إلى الكليات، والخطابة التفاتها الأول إلى الجزئيات. على أن لها أيضاً أن تتعاطى الكلام في الكليات من الإلهيات والطبيعيات والخلقيات. فهذا هو المشاركة.

وأما المشاكلة، فلأن مبادئهما جميعا المحمودات. لكن الجدل محموداته حقيقية، والخطابة محموداتها ظنية.

ولما كان كل واحد من الجدل والخطابة متعرضا لكل موضوع، صارا مشاركين للعلوم البرهانية في موضوعاتها من وجه، فحصل أيضا بينهما وبين العلوم مناسبة ومشاكلة.

وهذه الصناعة قد يتعاطى أفعالها كل إنسان، وتجري بينهم مفاوضات، تبين لك بأن تتأمل ما يختلفون فيه من مدح، أو ذم، أو شكاية، أو اعتذار، أو مشورة. فمنهم من تصرفه في بعض هذه المعاني أنفذ، ومنهم من هو متصرف في جميعها، ومنهم من ينفذ في ذلك بملكة حصلت له عن اعتياد أفاعيلها من غير أن تكون القوانين الكلية محصلة عنده حتى يعلم لمية ما يفعله وتكون عنده أحكام صناعية مجردة عن موادها، ومنهم من يجمع إلى الملكة الاعتيادية ملكة صناعية حتى تكون القوانين محققة عنده، وهو الإنسان الذي أحاط بهذا الجزء من المنطق علما، واكتسب الملكة بالمزاولة. والملكة الاعتيادية وحدها، وإن كانت تنجح، فلا عن بصيرة. والملكة الصناعية وحدها أيضاً تكون فاترة الإنجاح غير نافذة.

وقد ذكر المعلم الأول: أن سلفه إنما كان مقامهم في الخطابة مقام من له ملكة اعتيادية، ولم تكن تميزت له صورة الملكة الصناعية، ولا تكلموا فيها ولا خاضوا خوضا يعتد به. إذ كان أكثر ما تكلموا فيه هو النظر في الأمور الخارجة عن عمود الخطابة.

وذلك لأن الخطابة لها عمود، ولها أعوان. أما العمود: فالقول الذي يظن أنه ينتج بذاته المطلوب. وأما الأعوان: فأحوال أيضاً وأقوال خارجة عن ذلك العمود. وذلك لأنه، لما لم يكن للغرض في الخطابة إصابة الحق، ولا إلزام العدل بل الإقناع وحده، كان كل مقنع مناسبا للغرض. وليس كل ما يقنع هو قول قياسي أو

تمثيل، أو شيء مما يجري مجرى ذلك. فإنك قد تقنع بما يحكم به المعروف بالصدق من غير أن تسومه إقامة البرهان، وتقنع بما يخبر به من تشهد سحنته وهيئته بما يخبر به، كالذي هيئته هيئة مرعوب مذعور، إذا حدثك بأن وراءه فتنة أو آفة. وكل من يحاول إقناع آخر، فإما أن يحاول ذلك بالشيء الذي من شأنه أن يقنعه به، وإما أن يجعله مستعدا للقناعة بما لولا الاستعداد أوشك أن لا يكون مقنعا.

والأشياء المقنعة: إما قول تروم منه صحة قول آخر، وإما شهادة. والشهادة: إما شهادة قول، وإما شهادة حال. وشهادة القول مثل الاستشهاد بقول نبي أو إمام أو حكيم أو شاعر؛ ومثل الاستشهاد بقوم يحضرون ويصدقون قول القائل مشافهة بأن الأمر كان؛ أو مثل الاستشهاد بشهادة الحاكم والسامعين بأن القول مقنع. فالأول شهادة مأثورة، والآخر شهادة محضورة.

وأما شهادة الحال: فإما حال تدرك بالعقل، أو حال تدرك بالحس. فأما الحال التي تدرك بالعقل فمثل فضيلة القائل، واشتهاره بالصدق والتمييز. وأما الحال التي تدرك بالحس: فإما قول، وإما غير قول. والقول مثل التحدي، ومثل اليمين، ومثل العهود. أما التحدي فكمن يأتي بما يعجز عنه، فيعلم أن دعواه دعوى صادقة، ولولا ذلك لما أيد من السماء بما ليس في طباع البشر أن يوجد بقولهم، وكمن يدعي أنه أعلم من إنسان آخر بالطب، وإلا فليعالج هو معالجته. وأما اليمين فحالها معروفة. وأما العهود فهي أقاويل أيضاً مدونة مكتوبة، وهي شريعة ما، يشرعها المتعاهدان على أنفسهما.

وأما الحال المحسوسة، غير القول، فمثل من يخبر ببشارة، وسحنة وجهه سحنة مسرور بهج، أو يخبر بإظلال آفة وسحنة وجهه سحنة مذعور خائف، أو ينطق عن تقرير بالعذاب والثواب. فمن ذلك ما تكون الحال الشاهدة تتبع الانفعال النفساني مثل السحنة والهيئة؛ ومن ذلك ما تكون الحال الشاهدة طارئة من خارج مثل العقوبة أو المبرة.

وأما الحيل للإعداد المذكورة فتتوجه نحو من يراد إقناعه. ومن يراد إقناعه: إما المفاوض نفسه الذي تتوجه إليه المفاوضة، وأما غيره. وغيره: إما ناظر يحكم بين المتحاورين، وإما السامعون من النظارة. فها هنا: قائل، وقول، وسامعون. فالحيلة

الإعدادية: إما أن تكون بحيث تجعل القائل مقبول القول، أو بحيث تجعل القول أنجع، أو بحيث تجعل السامعين أقبل. فأما القائل، فأن يتكلف الاستشهاد بحال نفسه تكلفا، إذا لم يكن ذلك واقعا بنفسه، وذلك أن يتكلف الدلالة على فضيلة نفسه، أو يتهيأ بهيئة وسحنة تجعل مثله مقبول القول. وأما القول فأنه يحتاج تارة إلى أن يرفع به الصوت، وتارة إلى أن يخفض به الصوت، وتارة إلى أن ينقل الصوت، وتارة إلى أن يحد، وتارة إلى أن تخلط فيه هذه الأمور. ولكل عرض أيضاً ترتيب خاص.

وأما السامع فيحتاج أن يستعطف ويستمال حتى يجنح ويميل إلى تصديق القائل، أو يرد إلى هيئة مصدق، وإن لم يصدق. وكذلك الحاكم. وأما المناظر فيكفي منه أن يهيأ بهذه الحيلة بهيئة مذعن مصدق، وإن لم يقع له التصديق.

وهذا التأثير يوجبه أمران. أحدهما ما يحدث انفعالا، والثاني منهما يوهم خلقا. فإن الأخلاق تختلف بالناس؛ فبعضها يجعل الإنسان أسرع تصديقا؛ وبعضها يجعل الإنسان أميل إلى إيثار العناد. والانفعالات أيضاً فإنها تقوم وقت ما تحدث مقام الأخلاق في ذلك. فإن من انفعل بخوف، واتقى عاقبة عناد، كان أقرب إلى الشهادة. ومن رحم، كان أدنى إلى التصديق. ومن أحب، كان أخلق بأن يميل إلى معاونة المحبوب. ومن مدح وأعجب بنفسه، كان ميله إلى مادحه الذي عجبه بنفسه وتصديقه إياه أكثر. ومن أغضب على إنسان، كان أحرى أن يكذبه. ومن مكنت منه القسوة، كان أجدر أن لا يذعن للرحمة. ويشرح جميع هذا من ذي قبل. وأكثر ما يستدرج من هذه الحيل قولي. فيكون إذا في الخطابة أقوال غير العمود المذكور: من ذلك أقوال يراد بها تقرير هذه الحيل؛ ومنها أقوال يراد بها إيجاب التصديق بمقتضى الأمور المذكورة. مثال الأول: القول الذي يريد به الخطيب تقرير فضيلته عند السامعين ليصدقوا بها، أو القول الذي يثير به سخط القاضي على خصمه. ومثال الثاني: القول الذي يروم به إثبات كون الشهادة مقنعة، وإثبات كون المعجز حجة، وإثبات كون الشهادة بينة زكية.

فيعود الأمر إلى أن الأقاويل الخطابية التي يراد بها التصديق ثلاثة أصناف: العمود، والحيلة، والنصرة.

والعمود هو القول الذي يراد به التصديق بالمطلوب نفسه.

والحيلة هي قول يفاد به انفعال لشيء أو إيهام بخلق.

والنصرة قول ينصر به ما له تصديق. فقد اتضح لك إذا أن ها هنا شيئاً هو العمود، وشيئاً خارجا عنه، وأن جميع ذلك صناعي.

وذكر في التعليم الأول: أن السلف المتكلمين في أصول الخطابة لم يزيدوا على أحكام تكلموا فيها متعلقة بالأمور الخارجية، ولم يفطنوا للكلام في العمود أصلا. فأما الأقاويل الانفعالية والخلقية فقد أكثروا فيها، وكذلك ما يتعلق بالترتيب من الصدر، والاقتصاص، والخاتمة، وجميع ما هو غير العمود مما ليس الغرض فيه نفس التصديق، بل الغرض فيه استدراج السامع. فلو اتفق أن يصطلح الخطباء كلهم في المدن كلها على ترذيل الخارجيات والاشتغال بالعمود، كما كان قد اصطلح عليه في عدة مدن في زمان المعلم الأول، لكان سعي أولئك الخطباء حينئذ قد بطل، ولم يكن إلى ما دونوه من أصولهم في الخارجيات حاجة، بل كان كأنه مما يزيف ويسقط، وكان مذهب الخطباء في ذلك العصر مذهبين: مذهب تختص به بلاد من بلادهم يسوغ للخطيب استعمال كل مقنع من العمود، ومن الحيلة، ومن النصرة؛ ومذهب يحظر ذلك كله ويحرمه ولا يسوغ أن يشتغل بشيء عدا القول المقنع. والصواب هو المذهب الأول. ومن لطف للمتصرف في ذلك كله، واقتنى الملكة فيه، عد فطنا لبيبا، وحسن التأتي أديبا.

الفصل الثالث

في الأغراض التي تختص بالخطيب وكيفيتها

وكل خطيب يتكلم في الأمور الجزئية، فإنه يحتاج إلى أن يثبت كون شيء موجودا أو غير موجود، في الحاضر أو الماضي أو المستقبل. وأما كون ذلك الشيء عدلا أو جورا، نافعا أو ضارا، فضيلة أو رذيلة، فربما لزمه أن يثبته، وربما لم يلزمه.

فإنه إن كانت الشريعة - إما المشتركة التي لا تنسب إلى شارع، بل تنسبها العامة إلى العقل، فمثل قولهم: الإحسان إلى الآباء واجب، وشكر المنعم فرض؛ وإما الخاصة لقوم وأمة؛ وإما ما هو أخص من ذلك كمعاقدة ومعاهدة - قد يثبت أنه عدل أو جور، فقد كفى المثبت لوجود الأمر إثباته كونه عدلا أو جورا. وكذلك إن كان الخطباء والأئمة قد قضوا بذلك تفريعا على الأصول. وإما إن كان لا حكم فيه، فربما كان الأمر فيه موكولا إلى نظر الإمام والقاضي، ولم يكن إلى الخصمين أن يتشاجرا فيه، ويتوليا إقناعا في أمره؛ وربما لم يكن، بل كان عليهما أن يتشاجرا في ذلك، فأيهما أقنع الإمام والقاضي قضى له. وكان هذا القسم مما قل وجوده ويعسر اتفاقه في هذا الزمان، وكان المستمر في الأقاليم كلها هو تفويض الحكم في أن الأمر عدل، أو ليس بعدل إلى رأي الحاكم.

وأما النافع والضار فمن ذلك ما يعرفه الجمهور كلهم، ومنه ما يعرفه خواص منهم. وكل فرقة تختص باستبصار في ضرب من النفع والضر. ومنه ما يكون الحال فيه خفيا. فما كان - مما يثبت الخطيب وجوده - ظاهر التأدي إلى النفع والضر، وكان ذلك الضرب من النفع والضر مشتهرا عند الجمهور، لم يحتج الخطيب إلا إلى أن يثبت كونه أو لا كونه. وما كان خفي التأدية، جلي النفع أو المضرة، لزمه تصحيح التأدية فقط. وما كان خفي التأدية، خفي النفع والضر، لزمه إيضاح حال كونه نافعا أو ضارا. ففي مثل هذه المواضع يحتاج فيه إلى أن يبين أن أمرا يكون أو لا يكون. فإن كان نفس ذلك الأمر مؤديا إلى الغاية المطلوبة، أو إلى ضدها، بلا توسط شيء آخر، لم يحتج إلى إثبات تأديته إلى النافع أو الضار، بل ربما احتيج إلى إثبات كونه في نفسه نافعا أو ضارا. وإن كان مؤديا بتوسط، لم يكن بد من إثبات تأديته إلى النافع أو الضار، إن لم يكن بينا. ويكون ذلك إلى الخطيب. ويكون إلى الحاكم أن يحكم بأن قوله أشد إقناعا من قول خصمه. ولا يكون إلى الحاكم أن يحكم في ذلك بشيء هو عنده.

اللهم إلا أن يكون ذلك أحكاما أخروية، ليست أمورا دنيوية. فحينئذ إذا أثبت الخطيب كون أمر أو لا كونه، قضى الحاكم أنه يجريه أو لا يجريه. ومعناه أنه نافع في الآخرة أو غير نافع.

وأما الأمور التي يمدح بها أو يذم: فمنها ما يكون إيجابه للمدح والذم قائما في الشريعة المشتركة، والمشهور المستفيض كما يكون دفع الشر عن المظلوم فضيلة؛ أو بالشريعة الخاصة كما يكون الصيام فضيلة، والحج فضيلة.

ومنه ما يكون استحقاقه للمدح والذم غير بين، فيحتاج أن يثبت كون الأمر محمودا، أو مذموما.

فقد تميز لك الموضع المفتقر إلى أن يتعدى فيه نفس إثبات الشيء أو نفيه إلى كلام آخر، والموضع المغنى عنه. فإذا كان كذلك، فكيف تغني الأمور الخارجية في إثبات أحكام كلية، يحتاج إلى تصحيحها أحيانا، إذا لم تكن الشريعة حددتها، مثل أن كل ما كان كذا فهو عدل، أو جور، أو نافع، أو ضار، أو حسن، أو قبيح، أو عظيم، أو صغير. حتى إذا صححت، أدخل تحتها الأمر المثبت وجوده أو لا وجوده. فإن الأمور الخارجية تنفع في أن يقنع في الأمور الجزئية. وأما الأحكام الكلية فلا ينتفع في إثباتها بأن يستدرج السامعون بالحيل الموصوفة، وتكاد تكون الانفعالات النفسانية كلها إنما تتناول شخصا بعينه. فإن المخوف، والمرجو، والمحبوب، والممقوت إنما يكون شخصا بعينه. وإن كان قد يخاف معنى كليا لنفسه، فإن الواقع منه في عرض الاستدراج أمر جزئي. على أن الأولى أن تكون الأحكام الكلية مفروغا عن التشاجر فيها، وأن يكون الشارع والأئمة فرغوا من تحديدها. وإنما تكون التفريعات الجزئية مفوضة إلى الحكام أنفسهم، دون المتنازعين. فإن القضاء على العدل، والجور، والمصلحة، والمفسدة مما لا يفي به كل بنية وكل قريحة، ولا القريحة الوافية به تقتدر على الفتوى الجامع للمصلحة إلا عن رؤية ينفق عليها مدة من العمر. فكيف يصلح لهذا القضاء كل من يصلح للحكومات الجزئية؟ ولو صلح لذلك، لكان الزمان الذي في مثله يفصل الأمر بين المتشاجرين، يضيق عن إنشاء الرأي السديد فيه. وإذا لم يكن ذلك إلى الحكام، فكيف إلى من يليهم من العوام؟ فالقوانين الكلية موكولة إلى وضع الشارع. ولا بد من شارع من عند الله. وأما استعمال الكليات في الجزئيات فيقوم به الحكام، حتى يكون غاية نظرهم إنما هو في كون الأمر الجزئي، وغير كونه، سالفا، أو حاضرا، أو من ذي قبل. ويكون الحكم الكلي متقبلا من الشارع. فكما أن الحكام القاصرين

عن رتبة الشارعين يقصرون عن وضع الشريعة، كذلك الشارعون لا سبيل لهم إلى الحكم في جزئي جزئي بعينه مما لا يتناهى.

فهذه ثلاثة أشياء: كون الأمر ولا كونه، وهو الذي تنفق فيه الحيل الاستدراجية في تصحيحه. والثاني: الحكم الكلي، وهو شيء مفروغ عنه، ليس مما يستأنف إثباته؛ وإن كان مستأنفا إثباته، فليس للحيل الاستدراجية في تصحيحه مدخل. والثالث: النتيجة الجزئية في أن هذا الكائن كذا أو ليس كذا. وهذا أيضاً فليس تنفع فيه الحيلة الاستدراجية. والوجه الأول، العرض لنفوق هذه الحيل فيه، فإن عموده غير هذه الحيل.

فقد ظهر من هذا أن المقتصر بتقنينه لقوانين الخطابة على تعليم هذه الأمور قد اقتصر من الأمر على صفحته الخارجة، ولم يستبطن كنهه، ولا أدرك حقيقته؛ بل أكثر جدوى ما صنعه تعريف حيلة يتمكن بها من تصيير السامع على هيئة موافقة لقبول الحجة والإذعان للتصديق الذي يكتسبه صناعة. ونفس هذا التصديق إنما يتوقع من جهة العمود كالضمير لا غير. وقد عرفت أن الضمير ما هو. وإذا كان المعتمد هو الضمير، فبالحري أن لا يختلف حكم صناعة الخطابة فيما يراد به التفسير، وهو التبيين، على سبيل تصح في المشورة، والمشاجرة المبنية على المنازعة في الشكاية والاعتذار. إذ العمدة في جميع ذلك واحد، وهو الضمير. وأما الحيل الاستدراجية فعسى أن ينتفع بها في المشاجرة، دون التفسير. وليس أيضاً ينتفع به في كل مشاجرة، بل في مشاجرة سوقية منبعثة عن معاملة في أخذ، وإعطاء، أو ما يجري مجراها. وأما المشاجرات في الأمور السياسية التي تقع بين أهل مدينة ومدينة، وتقع بين متوليين لسياسة مدينة، فإنها عالية عن خلطها بهذه الحيل الخارجة؛ وإنما مجراها مجرى التفسير.

فلو كانت الخطابة مبنية على هذه الحيل الخارجية، لكان التفسير لصناعة، والمشاجرة لأخرى. ولكانت المشاجرة في الأمور العظام لصناعة، والمشاجرة السوقية لصناعة. ولم تكن الخطابة قوة تتكلف الإقناع الممكن في جميعها. بل الخطابة إنما هي خطابة بالضمير. وهذه الحيل بعضها معدات، وبعضها تزايين وتزاويق يحسن به الضمير، ويفخم به شأن الدليل. وما أحسن من يستعمل هذه

الخارجيات فيما أراد فيه التفسير، أو يجعلها قانون الصناعة، ويغفل العمدة التي عليها العمل. والتفسير قد يشارك المشاجرة في الموضوع، كما يتفق أن يقدم إنسان على فعلة هي زلة، وبإزائها جزاء. فإن المفسر قد يشير في ذلك بما ينبغي أن يفعل به. والحاكم قد يحكم بكون تلك العلة عدلا أو جورا من تلقاء نفسه بما توجبه السنة التي ينصرها أو الرأي الذي يعتقده. وهذا للحاكم من حيث هو حاكم بين المتشاجرين. وأما الحكم على ما ينبغي أن يفعل في مجازاته فليس للحاكم ذلك من حيث هو حاكم بين المتشاورين، بل للحاكم. وعليه أن يحكم بتفضيل أحد الرأيين على الآخر، ويكون ذلك الذي يحكم به رأيا تولى الخطيب إثباته. فإن هذا التفسير، وإن كان أخس من الحكومة بسبب أنه عمل من هو أخس، فإن الخصم في مجلس القضاء أخس من القاضي، وبسبب أنه نتيجة رأي إنسان دون الشارع، وذلك نتيجة رأي الشارع، والشارع هو الإنسان الكبير الذي لا يدانيه إنسان، وبسبب أنه في الفرع وهو الجزاء، ليس في الأصل هو الاستحقاق، فإنه، أعني التفسير، أوضح للجمهور وأشيع وأعم. إذ لكل واحد منهم مدخل في مشورة، وليس لهم مدخل في حكومة أو وضع شريعة. ولهذا السبب ما يعرض أن يكون الحاكم بين المتشاورين، إذا حكم، لم يلبث أن ينكشف للناس عدله في القضاء، أو ميله، إذا كان حكمه حكما في أمور أهلية غير وحشية، وفي أسباب معلومة غير مجهولة.

وأما في التشاجر فإنما يحكم بما عنده ويراه وبما يجهله جل الجمهور، لأن معوله في ذلك هو على رسم السنة. ولذلك ما ينكتم ميله فيه. ولذلك ما يلزم الرافع إليه ظلامته أن يتحرز عنه في الوحشيات الغريبة، لا في المألوفة المعلومة. فإن شاء سلم الأحقاق لأحد الخصمين ميلا وتبرعا ورفض مر الحكم، وخصوصا فيما يكون إليه أن يقيس ويرى رأيه.

والشارعون معنيون دائما بتحريم مجاوزة ما في كتابهم على الحكام، وتحذيرهم إياه، عالمين بتمكنهم في الأحكام التشاجرية مما يميلون إليه. وأما في الأحكام المشاورية، فقلما يفترض فيها قوانين من عند أصحاب الشرائع، إلا في أمور عنادية وجهادية، ويكلون أمر ما خلاه إلى الناس. فيكون لجمهور الناس بأحكامه بصيرة. ولذلك ما يصرف الحاكم وكده إلى أن يكون مع الأصوب من الرأيين لئلا يفسد

رأيه ولا يسقط عن مرتبة الاستقصاء والتصدير للحكومة. ولهذا ما تقل منفعة الخارجيات في استدراج الحاكم حيث يفسر، ولا تقل في استدراج الحاكم حيث يتشاجر.

وكأنك الآن قد استبنت قلة غناء الخارجيات، واستوجبت صرف الشغل إلى الآلة الصناعية الأهلية، وهو ما يوقع التصديق من حيث هو موقع للتصديق بالقياس المحذوف كبراه، وهو الذي يسمى تفكيرا وضميرا.

وقد عرف التفكير أنه جزء من قياس، ذلك القياس لو تم لكان مظنونا به أنه جدلي. وذلك لأن الجدلي هو الذي يكون من محمودات حقيقية، والخطابي هو الذي يكون من محمودات بحسب بادي الظن. ولما كان النظر في القياس الجدلي الذي يسمى مرارا كثيرة منطقيا لصناعة المنطق، فالنظر في الشبيه به لصناعة المنطق. إذ كان النظر في الحق وما يشبه الحق لصناعة واحدة. فالنظر في المحمودات حقا والمحمودات ظنا وفي استعمالها لصناعة واحدة. كما أن النظر في الصادق والحق الذي منه ينبعث البرهان، وفي المحمود الذي منه ينبعث الجدلي لصناعة واحدة. إذ كانت الصناعة المنطقية بالاستحقاق الأول هو البرهان، وكان الجدلي شبيها به. إذ كانت المحمودات تشبه الحق، وغرائز الناس مشغوفة بالتماس الحق، لكن السبيل إليه صعب، فمنهم من يوفق له، ومنهم من يقع إلى الشبيه به.

الفصل الرابع

في مشاركات الخطابة لصنائع أخر ومخالفتها لها

إن صناعة الخطابة عظيمة النفع جدا، وذلك لأن الأحكام الصادقة فيما هو عدل وحسن أفضل نفعا وأعم على الناس جدوى من أضدادها. وذلك لأن نوع الإنسان مستبقى بالتشارك. والتشارك محوج إلى التعامل والتجاور. والتعامل والتجاور محوجان إلى أحكام صادقة في الأمور العملية، بها ينتظم شمل المصلحة،

وبأضدادها يتشتت. وهذه الأحكام تحتاج أن تكون مقررة في النفوس ممكنة من العقائد.

وقد بينا أن البرهان قليل الجدوى في حمل الجمهور على العقد الحق، وبينا أن الخطابة هي المتكفلة به. فإحدى فضائل هذه الصناعة غناؤها في تقرير هذه الأغراض في الأنفس. وأيضاً فإن في الأمور الجزئية أحكاما يوجبها التعقل الصحيح. وليس التعقل الصحيح مبنيا على المخاطبة والمحاورة، بل قانونه الروية والنظر. كما أن البرهان أيضاً في الأمور الكلية النظرية مبني على الحق دون المحاورة. ثم المصحح بالبرهان من الأمور الكلية النظرية، إذا أريد تقريره في نفس من يسفل عن رتبة البرهان، كان الجدل أعون شيء على تقريره. كذلك المدرك بالتعقل، إذا أريد أن يقرر في نفس من يضعف عن التعقل بنفسه، كانت الخطابة أعون شيء عليه. وإذا لم يكن المدير من الناس مستحقا لأن يخاطب بالصحيح من البيان العلمي فيما ينبغي أن يعتقد، أو بالبيان العقلي فيما ينبغي أن يعمل، فإذا كان لنا قوة خطابية تمكنا من إقناع المخاطب بما يقنعه ويظنه ويقبله ويستحسنه ويناسب قدره ويشاكله، وعلى ما بيناه في صناعة الجدل.

وصناعة الخطابة من الصنائع التي نقنع بها في المتضادين، كما أن صناعة الجدل كانت صناعة يقاس بها على المتضادين. وليس على أن تكون الخطابة نقنع بها في وقت واحد أن هذا الشيء بعينه كان وأنه بعينه لم يكن؛ ولا على أن يكون الجدل أيضاً يرام به القياس على المتقابلين معا في زمان بعينه إلا في الرياضة، بل على أن لنا أن نثبت في أمر أنه كان وأنه عدل وأنه صواب وأنه ممدوح، ولنا أن نثبت أضداد ذلك من طريق القوة ومذهب الصناعة. وأما من طريق الاستعمال فإنا لا ننتفع باستعمالها جميعا في الخطابة في أمر واحد وفي وقت واحد بعينه كما كنا ننتفع بذلك في الارتياض الجدلي. إذ الغرض في الخطابة إيقاع التصديق، ولا كذلك في الارتياض الجدلي. بل قد ينفع باستعمال الإقناع في الطرفين من وجه آخر شبيه بالارتياض، وذلك بأن نحضر الحجج المتقابلة في أفكارنا معا متفكرين فيتصرح لنا ما ينفعنا وفي طريق التصديق الذي يلتمس إيقاعه، ويكون حل الحجج المناسبة للطرف الآخر علينا أهون. فإن الشك، إذا كان حاضرا ذهنك، كان أقدر

على تحمل وجه حله من أن يطرأ عليك ولم تستعد له. وليس من الصنائع المنتفع بها صناعة نقيس فيها على المتقابلين غير الجدل والخطابة. أما الصنائع البرهانية فنقيس فيها على طرف واحد. وأما السوفسطائية فليست معدة نحو الإقناع، بل نحو التغليط، ولا هي من الصنائع التي يستعملها الناس للمنافع. وأما الصناعة الشعرية فهي لأجل التخييل، لا لأجل التصديق، ولا في طرف واحد. لكن الخطابة، وإن كانت بهذه الصفة، فالخطابة الجزئية الفاضلة هي التي تنحو نحو الطرف الأفضل، وتبتدئ من المقدمات التي هي أفضل. فهذا أيضاً من فضائل الخطابة، أعني اقتدارها على التصرف في الإقناع تارة في طريف، وتارة في الطرف الآخر. وحكم ذلك حكم أعضاء الإنسان، فإنها معدة للتصرف في الإلذاذ والإيلام، وحكم قواه سوى الفضيلة الخلقية وحدها. فإن قواه معدة للخير والشر جميعا. وأما الفضيلة فللخير فقط. وأما ما سوى الفضيلة، كالصحة واليسار والبسالة فقد يصلح أن يستعمل في الخير، ويصلح أن يستعمل في الشر. والحاجة إلى الخير ماسة، وإلى الشر قد تمس، ليدفع الشر بها، فحل الحديد بالحديد، وليتخلص به من العدو تسليطا للشر عليه. والمرء ينصر بدنه ونفسه بما هو مشارك فيه لسائر الحيوان، فما أحسن به أن يكون قديرا على نصرة نفسه بما يخصه، وهو اللسان والبيان، فيعدل به ويجور، ويحسن ويسيء، ويتمكن به من التصرف في المتقابلات فيحسن فعلا فعله بعدوه وهو قبيح، ويعدل فعلا دفع به الشر عن نفسه وهو جور، فضلا عن أن يدل على قبح القبيح وجور الجائر.

وكما أن الطبيب ليس عليه أن يشفي كل مريض من كل مرض، بل أن يبلغ الممكن الإنساني على طريق الصواب في مثل العارض المحدود، حتى إن أخفق، كان السبب فيه صعوبة المرض في نفسه واستعصاء الموضوع على مغيره إلى الصلاح. كذلك الخطيب عليه أن يتكلف من إيراد العمد والحيل ما يمكن إيراده في كل باب. فإن كان الأمر مما يعسر تقريره في النفوس، فليس ذلك مما يعود على الخطيب بتعجيز. وكما أن في الجدل المطلق قياسا جدليا بالحقيقة وقياسا جدليا بحسب التشبيه، كذلك في الخطابة ما هو بنفسه من المظنونات المستعملة في الخطابة، وما هو مشبه بالمقنع بأنه ليس هو من الأمور التي تظن بأنفسها، بل أشياء

متشاركة لها بالاسم، أو في هيئة اللفظ، أو في معنى من المعاني التي بينا في كتاب سوفسطيقا كيفية إيجابها الحكم في التشبيه، حتى يوهم في قضية أنها قضية أخرى، وتلك تكون صادقة أو مشهورة. فيتوهم في المشبه بها أنها هي بعينها، أو على حكمها.

والفرق بين المقنع والحقيقي وبين الذي يرى مقنعا: أن مقدمات المقنع الحقيقي إذا قرر معانيها في الذهن، مال إلى التصديق بها في بادي الرأي ظن السامع. وأما التي ترى مقنعة، فهي التي إنما وقع بها التصديق على أنها غيرها. ولو يحصل للذهن معناها ويخلص أمام الفكر مفهومها الذي لها في نفسها، لكان الظن لا يجنب إلى جهتها. فهذا هو الفرق بين المقنع الحقيقي وغير الحقيقي، لا وجوه أخرى قيلت في كتب خطابية لأقوام محدثين.

لكنه لما كان الغرض في الخطابة الإقناع بما يظن محمودا، ولم يكن الغرض فيه كشف الحق ولا الإلزام على قانون المحمود الحق، لم يستنكر أن تكون المقنعات بالشبيه داخلة في الصناعة، فتكون بعض هذه الصناعة صادرة عن بصيرة ومعرفة بمثلها يكتسب القوة، وبعضها لا عن تلك الجهة؛ بل عن غلط أو قصد ومشيئة للشر والتلبيس. ويكون كلاهما خطابة. وأما الجدل الحق، فإنما هو جدل لقوة على الإثبات والإبطال بفعل أفعالها مطابقة لتلك القوة فقط، وليكون إثبات وإبطال فقط. وأما الجدل الكاذب، وهو السوفسطائية أو المشاغبية، فليس يكون سفسطة ومشاغبة لأجل مطابقة الفعل قوة وملكة وحتى يكون الغرض فيها إظهار قدرة على التلبيس فقط. فإن هذا قد يستعمل في الجدل وفي الامتحان وفي قياس العناد ولا يكون مغالطة، ولكنه إنما يكون مغالطة إذا يريد به أن يظهر أن المثبت أو المبطل هو الحق نفسه وبقصد التلبيس، لا لأن يظهر القدرة على التلبيس فقط، بل لأن يروج التلبيس قصدا ومشيئة وإرادة للتضليل. فالجدل إنما هو جدل لتلك القوة، والسوفسطائية إنما هي سوفسطائية لتلك المشيئة الرديئة، من حيث هي مشيئة رديئة، لا للقوة.

وأما الخطابة ففيها قوة ومشيئة معا. أما القوة، فلأنها اقتدار على الإثبات والنفي. وأما المشيئة، فلأنه يقصد بها أيضاً ترويج ما يثبت أو يبطل بالإقناع. ولا تصير

الخطابة بأن يقتصر منها على إظهار القدرة فقط صناعة أخرى، بل تكون خطابة؛ ولا أيضاً إذا شيء بها الإقناع ولو بالمقنعات المشبهة تكون غير خطابة. لكن العمدة في أمر الخطابة أن تكل القوة بالمشيئة. وكذلك أيضا التعليم البرهاني، إنما هو تعليم بقوة ومشيئة.

والمشيئة قد تستعمل في مثل هذا الموضع على وجهين عاما: فيقال مشيئة لمشيئة إيقاع التصديق، فتكون الخطابة معدة نحو أن يكون مع القوة مشيئة، أو تكمل بأن يكون موضوعهما واحداً، أو شبه واحد، فيظن المحمول واحداً، وهو القسم الذي من جهة أخذ المحمولات الكثيرة أو أن يكون المحمول واحداً والموضوعان مختلفين - وهو الذي من جهة إيهام العكس - أو تكون النسبة والشرط مختلفا، وهو إما للإضافة، أو الجهة، أو المكان، أو سائر شروط النقيض؛ فهذه أقسام ما من جهة القضايا.

وأما الذي من جهة القياس، فهو أن يكون القول المأخوذ قياسا بعد وضع ما وضع فيه، ليس يلزم عنه قول آخر غيره، فإن القياس في هذه المواضع ليس قياسا على المطلوب المحدود. وهذا إما أن يكون لا يلزم عنه شيء، فلا يكون تأليفه قياسا، وهو قسم؛ وإما أن لا يكون القول اللازم آخر غير الموضوعات، وهذا هو المصادرة على المطلوب الأول؛ وإما أن يكون غيره ولكن ليس المطلوب، وهو وضع ما ليس بعلة علة. فقد ظهر أن جميع أنواع التضليل الواقع من جهة اللفظ والمعنى ثلاثة عشر وجها.

الفصل الخامس

(د) فصل في رد جميع الوجوه المغالطية إلى أصل واحد وأسبابها إلى سبب واحد

وقد يمكن أن ترد جميع هذه الوجوه اللفظية والمعنوية إلى أصل واحد، وهو الجهل بالقياس والتبكيت، فإن حد القياس مقول على التبكيت. وللتبكيت تخصيص

أن نتيجته مقابل وضع ما، فإنه لما كان القياس هو الذي يلزم عنه قول آخر بالحقيقة، لا الذي يظن أنه يلزم عنه قول آخر، وكان التبكيت قياسا، لم يكن شيء مما وقع فيه شيء من التضليلات قياسا. وكذلك إذا اعتبرت سائر أجزاء حد القياس، لم تصادف لهذه التضليلات حقيقة.

أما الاسم المشترك فإذا وقع كان المعنى فيه غير وغير، فلم يكن اشتراك بين المقدمات، أو بينها وبين النتيجة. ويدخل في هذا حال الاشتراك في التركيب، والاشتراك في الشكل، وجميع ما يتعلق باللفظ، فإن جميع ذلك يدل على اختلاف في المفهوم لا محالة، وتثنية وتضعيف فيها لا محالة، سواء صدقت التثنية أو كذبت، فإذا اختلف المفهوم في شيء من ذلك لم يكن قياس بحسب تأليف المعنى، بل بحسب تأليف اللفظ. واحد من الأمور المفردة تفرق بين الريطورية وبين الصنائع المعلمة كالهندسة، وبين الصنائع المقنعة في الجزئيات كالطب. إذ الخطابة لا تنسب إلى جنس معين.

ولكن لقائل أن يقول: هل الطب ملكة على الإقناع الممكن؟ وإن كانت ملكة، فهل هي بذاتها أو بالعرض؟ فإن كان بذاتها، فهل إذا أقنع الطبيب في أمر ما، وأقنع الخطيب في ذلك الأمر بعينه، إذ له أن يقنع في كل أمر، كان إقناع الطبيب من نحو وإقناع الخطيب من نحو آخر؟ وهل الخطيب إذا تكلف ذلك الإقناع بعينه كان قد يتعاطى شيئاً من الطب؟ وبالجملة: هل يحتاج إلى فصل بين الخطيب وبين ما يجري مجرى الطبيب؟ فنقول أولا: إن الطب ليس له ملكة على الإقناع ألبتة، ولا على التعليم أيضاً، بل ملكة علمية على تدبير الأبدان لتصح. فإن كان الطبيب مقتدرا على هذا التدبير، ولم يكن له بالإقناع بصيرة ألبتة، وكان عالما بعلمه، ولم يكن له في سبيل التعليم هداية ألبتة، فهو طبيب وعالم. ثم إن اقتدر على التعليم، فذلك له من حيث هو معلم، ويكون تعليمه ليس إقناعا، لأنه إما أن يعلم أمورا واجبة كقولهم: كل مرض إما سوء مزاج أو فساد تركيب؛ فإن علمها تعليم مثلها، لم يكن مقنعا، بل محققا. وإن أقنع ولم يحقق ولا شارف التحقيق، كان حينئذ مستعملا لفعل الخطابة، لا معلما، وكان من تلك الجهة خطيبا في ذلك الشيء. وإما أن يعلم أمورا ممكنة أكثرية جدا، أو دون ذلك؛ فإن علمها من حيث هي ممكنة بأكثريتها، أو

غير ذلك على ما سلف منا شيء من القول فيه في فنون سلفت، لم يخل إما أن يصحح إمكانها وقربها من الكون، فيكون معلما؛ أو يقنع في ذلك من غير إفادة اعتقاد يقين أو مقارب لليقين، كان خطيبا. وإما أن يصحح وجودها وأنها توجد لا محالة. فإن حاول الإقناع في الوجود، كان مستعملا فعل خطيب. وإن حاول إيقاع التصديق الجزم المقارب لليقين فيه، كان مغالطيا. فإذا الإقناع للطبيب بالعرض، ومن حيث هو فاعل فعل الخطيب، إلا أنه ليس بذلك خطيبا، لأنه ليس له ملكة على أن يقنع في كل شيء.

وإنما يصير الخطيب خطيبا بهذه الملكة، لا بأفعالها التي تصدر عنها في أشياء معينة. فنحن وإن سلمنا أن الطبيب قد يقنع، فليس يصير بذلك خطيبا ولا يصير مشاركا للخطيب في الصناعة، لأنه ليس الخطيب خطيبا لأجل أفعال تصدر عنه خطابية، بل للملكة صفتها الصفة المذكورة، أعني ملكة على الإقناع في كل شيء. والطب، وإن سامحنا في أمره، وعلمنا أنه ملكة مثلا على الإقناع، فليست ملكة على الإقناع في كل شيء. على أن الطب ليس ملكة الإقناع.

ونقول: إنه كما أن الطبيب قد يقتدر على استعمال علاج في حيوان غير الإنسان، كذلك مجرى الموضوع والمحمول، وهذا خلاف ذلك، فإذا كان الحد الأصغر، أو الأوسط، أو الأكبر، ليس واحداً، لم تكن المقدمة واحدة محصلة فيها محمول واحد على موضوع واحد؛ وإذا لم تكن المقدمة محصلة لم يكن القياس محققا، بل كان القياس ليس على صورته وعلى حده. فبين أن جميع هذه ترتقي إلى مبدأ واحد: وهو أن يكون القياس والتبكيت ليس على حد القياس والتبكيت.

والسبب المقدم في ذلك، وفي كل ضلالة، سبب واحد وهو: العجز عن الفرق بين الشيء وغيره، والفرق بين النقيض وغير النقيض؛ فإن الجهل بأن غير النقيض نقيض، كالجهل بالفرق بين الشيء وهو هو. وهذا النمط من الجهل قد يوجد، أو لا يخص أنواع الغلط الواقع من طريق اللفظ؛ فإن جميع هذه الوجوه اللفظية تشترك في أن ما يخص التبكيت من أنه على النقيض لا يؤخذ محققا فيه، بل يكون النقيض غير نقيض في الحقيقة، بل في الظن فقط، إما فيما ينتج مخالفا لوضع القائل، وإما في المقامات المأخوذة فيها شيء على أنه نقيض باطل، ويكون غير نقيضه.

وأما الذي باشتراك الاسم فسببه العجز عن ملاحظة المعنى، وعن قسمة المعاني، وخصوصا في الأشياء الخفية الاشتراك، مثل: الواحد والموجود، حتى يتميز ما هو عما ليس هو هو، والهو هو وما ليس بنقيض عن النقيض. والسبب الذي في التركيب والقسمة أيضاً مثل هذا، وهو العجز عن تفصيل الغير عن الهو هو إذا اختلط، فلا يعلم أن حكم المفصل غير حكم المجموع في التعجيم، حتى لا يراعى الخلاف بين الشيء وبين ما يشبهه في الكتابة مخالفة ما في مد أو قصر أو غير ذلك. وكذلك في شكل اللفظ، فإن الذهن في جميع ذلك يعرض له قصور عن ملاحظة المعنى بحسب اختلاف اللفظ، فتارة يظن أن المشارك في اللفظ مشارك في المعنى، وتارة يظن أن المفارق في اللفظ موافق في المعنى، كأن حكمه هو حكم الشيء على الشيء حكمه حكم الشيء، وأن اللفظ أو حال اللفظ الذي يشارك فيه النقيض غير النقيض هو في معنى النقيض، كأن النقيض في اللفظ وحاله هو النقيض في المعنى. ومن قدر على التميز بادر فلاحظ الشيء نفسه، وصار سماعه للفظ إشارة فيه على المعنى، حتى إنه إذا قال: "موجود وواحد"، تميز له مثلا ما هو الأولى بذلك والأخص به كالجوهر الشخصي. على صدقه، لأن السمت فضيلة ما غير فضيلة العلم. وليس إذا حسن سمته ودل على فضيلته، دل ذلك على إصابة رأيه في الأمور الغائبة الخفية كالأمور المستقبلة، بل هذا أولى أن يكون نافعا في الأمور المشاجرية. فإذا حسن سمته، ظن به أنه لم يفعل الجور، أو فعل فعل الجور لا على نحو ما يفعل الجور.

وأما استدراج السامعين فيكون كما علمت بالأقاويل الخلقية والانفعالية. فالخطيب إذا يحوج إلى معرفة ما بالخلائق وبالفضائل وبالانفعالات، حتى يكون له أن يتصرف بها وفيها، تارة ليستعملها، وتارة لينقض استعمال خصمه لها بأن يصرح أنه يحتال لأمثالها عليه، وأما التصديق الذي يكاد أن يوقعه ليس لإحقاقه، بل لاحتياله. فلهذا السبب، ولما سلف لك عرفانه، ما تتناسب صناعة الخطابة والجدل والصناعة المدنية التي تبحث عن الأخلاق والسياسات.

أما صناعة الجدل، فمن حيث ذكرنا. وأما الصناعة الخلقية، فمن حيث المعرفة بالأخلاق والانفعالات. فيكون كأن الخطابة مركبة منها، وليست كذلك بالحقيقة،

لأنه لا تتركب صناعة من أجزاء صناعة أخرى، كما علمت في تعليمنا صناعة البرهان، بل وليست المشاركة بينها وبين الأمرين إلا في الموضوعات. وأما التصرف في الموضوع فلا تشارك فيه تينك الصناعتين. وأما الجدل فإنه، وإن لم يشاركها، فقد يشابهها، لأنه يروم تقريرا بالمخاطبة. وأما الصناعة المدنية فلا تشارك الخطابة في نحو الصرف ولا تشابهه. فإن تلك الصناعة ليس مبنى أمرها على أن تكون مخاطبة للتقرير، و، ولا نحو بيانها نحوا يقتصر فيه على الإقناع، بل يتعدى فيها ذلك إلى الاعتقاد الجزم. نعم، قد تشارك الخطابة تلك الصناعة في الموضوع، لأنها تشارك كل صناعة في موضوعاتها، وتشاركها في بعض المسائل.

قال المعلم الأول: إن المتكلمين في الخطابة قد أغفلوها وعوصوها وأبهموا وجه الإحاطة بها؛ فبعضهم لسوء التميز وقلة الاستبصار، وبعضهم للكبر والتيه موهما أن كلامه أرفع طبقة من أن يفهم بسهولة، وبعضهم لأسباب أخرى إنسانية من الحسد وغيره.

الفصل السادس

في العمود وهو التثبيت وفي أقسامه

فلنتكلم الآن في التثبيت، فنقول: يقال تثبيت وتفكير وضمير واعتبار وبرهان، وبينها فروق. فالتثبيت: هو قول يراد به إيقاع التصديق بالمطلوب نفسه، وهو يعم جميع ذلك. لكن الضمير هو ما كان منه قياسا، والاعتبار الخاص بالهندسة، فإنه مغالطة في الهندسة وخروج عن الهندسة؛ بل يجب أن يكون القياس البرهاني من جنس الأمر ومناسبا له؛ إنما القياس المقبول الغير المناسب هو للجدل، وكيف لا وله وللممتحنة أن تؤلف من الكاذب المتسلم، فكيف من غير المناسب؟ وغير المناسب وإن كان جدليا فهو مغالطة في البرهان؛ فإن المغالطة في العلوم البرهانية هي أن تورد مقدمات على أنها صادقة ومناسبة ولا تكون كذلك، وتسمى هذه المغالطة سوفسطائية. والمغالطة في الجدل هي أن تورد مقدمات على أنها مشهورة ومتسلمة ولا تكون كذلك، وتسمى هذه المغالطة ممارية ومشاغبية. وهذا المشاغبي أيضاً إذا أورد مقدماته، ليست هي التي تسلمت بل شبيهة بالتي تسلمت - وإن اتفق

أن كانت صادقة وعقد منها قياس هو بالحقيقة قياس - فترويجها على المحاور على أنه واجب مما سلمه فيه، فهو مغالطة عليه؛ لأنه وإن كان حقا فهو حق في نفسه، لا بحسب التسلم من المخاطب. ويجب أن تفهم هذا الموضع على هذه الجملة؛ ولا تلتفت إلى ما يورده بعض متأخري الفلاسفة.

والسوفسطائيون هم الذين يأتون بالقياس، لا من الأمور المناسبة، ولا من المتسلمة من ذات الأمر، لست أعني الذاتية، بل الذي يتسلم من مقدمات وإن كانت حقة؛ فإنها إذن لم تكن بالحق من ذات ما ينازع فيه، لا أن تكون شيئاً غريبا مشبها به فيما تسلم منه. وأما الذي يأتي بما تسلمه من ذات الأمر فهو الجدلي، فإن الجدلي إنما ينتج أن الوضع كذب عن مقدماته بحسب تسليم المجيب إياها. والمحاورة الامتحانية كأنها جزئية من الجدلية أيضاً، وفي حكمها، كما علمت.

وبالجملة فإن تلك صنائع تتكلم في ذات الواجب؛ وكل الصنائع موضوعها الحق والعدل. ولولا ضعف المجيب لما كان يتم للسوفسطائية صناعة، التي هي صناعة لا تنتهي إلى غرض محصل واجب؛ فإنها وإن حاولت المناقضة وتكلفتها، فإنها غير محققة لا تنال ما تتكلفه. وأقل عيبها أنها لا تنال ذلك فلا تفيد؛ وكيف لا تكون كذلك وهي مع أنها لا تفيد، وليست بسبب للفائدة، فقد تعسر على المستفيد الاستفادة، وتشوش على العالم العلم، بما تورد من الشك. فهذه صناعة معدة نحو الظن والتخييل والمحاكاة، ومبتدئة منها. وبذلك يروج على السامع وعلى المجيب، وأشياء تولدها الأسباب المذكورة الثلاثة عشر، إما بانفراد بعضها، أو باجتماعها إن كانت هي أسباب الغلط. وأسباب الغلط هي أسباب القياس المغالطي الذي يقبله من يغفل عن الضلالة فيروج عليها لجزئي آخر على أنه مثله. وأما الاستقراء فنورد فيه الجزئيات على أن الكل هي بعينها، وإن لم يكن كذلك. فإن استوفيت لقسمتك الجزئيات، صار ذلك كما علمت قياسا، لا استقراء، أو كان ضربا آخر من الاستقراء. وبيان ما قدمنا من هذا المعنى على سبيل المثال أنك إذا حكمت أن كل إنسان يسرف يفتقر، فقلت: مثل فلان وفلان، فإن عنيت أنك تنقل حكم فلان إلى كل واحد من أشكاله من الناس أو إلى الإنسان العام للمشاكلة فهو بعد تمثيل.

فأما إن لم تقتصر على حكم المماثلة، بل أوهمت أنك بتعديدك ما عددته، عددت الكل، كأنك اكتسبت عموم الحكم لكثرة المعدودات، كان كأنك قلت: كل

إنسان فهو فلان وفلان، حتى تكون كأنك عددت كل إنسان، أو عددت ما هو مقام كل إنسان وهو الكثير. فحينئذ لا تكون حكمت على كل واحد، أو على الكل، بحكم وجدته فيما يشاكله فقط، بل بحكم يعم الكل، أو ما هو كالكل فيه، وهذا هو الاستقراء.

فقد علمت إذا أن التمثيل كيف يفارق الاستقراء في إيجاب حكم كلي، وعلمت أن الاعتبار أنفع في الخطابة. ولذلك ما يقل اعتراض الشغب فيه، ويكثر في الضمير. ويشترك المثال والضمير في أن كل واحد يفيد إقناعا، أي يجعل شيئاً، لم يقنع به، مقنعا به. فإن كل مقنع: إما مقنع في نفسه كما يسمع، وإما مقنع في غيره ناقل إليه. لكنه ما لم يكن مقنعا في نفسه لم يقنع في غيره. والمقنع في نفسه هو المحمود.

والمحمود: إما بحسب إنسان إنسان، أو عدة بأعيانهم. وهذا القسم من المحمود، مع أنه غير مضبوط، لكونه غير محدود، فهو أيضاً غير مضبوط، لكونه مختلفا غير ثابت. فإن كل واحد يرى ما يهوى. وتختلف الآراء بحسب الأهواء. ومثل هذه المحمودات، وإن صلحت لأن تستعمل في كثير من القياسات من الخطابيات، فإنها لا تصلح لأن تجعل عمدة في الصناعة. فإنها لا تتناهى أحوالها.

وإما محمود بحسب الجمهور، أو طوائف منهم ليس من حيث لهم عدد حاضر. فإن الخطابة تشارك الجدل في استعمالها. فإن الخطابة قد تستعمل المحمودات التي ليست بحسب هوى واحد، بل بحسب هوى الجمهور. لكن الجدل يحتاج إلى المحمودات احتياجا على شرط المنطق، إلى أن يكون المؤلف منها قياسا بشرائطه. وشرائطه أن تكون المقدمات حقيقية الحمل، وتكون مع ذلك صحيحة التأليف، وعلى نظم قياس، إما بالفعل وإما بالقوة. وإذا كان قد وقع فيها إضمار، وكان على سبيل إيجاز، لو صرح به لم يتغير حكمه. وليس كذلك حكم الخطابة. فإن الخطابة يكفي فيها أن تكون المقدمات فيها محمودة في الظاهر، بأن يكون الناس يرونها من طريق ما بالعرض هذا سبيله؛ وكذلك الذي هو كالجزئي له وهو الغلط من طريق اللازم؛ وأيضاً الغلط من طريق الإطلاق والتقييد غلط في الأجزاء؛ وكذلك الغلط

في المصادرة على المطلوب غلط في أجزاء القياس من طريق المعنى، إذ لا تكون ثلاثة بل اثنان فقط.

ولا تظن أن هذه القوانين إنما تتم لك إذا علمت كل موجود، ونظرت في كل خطأ وصواب، فإن ذلك لا يتناهى، بل إنما تتم لك إذا علمت الأصول والقوانين التي تنتزع من أمورها وتكون سائرها على قياسها. وأنت تعلم أن الجزئيات من التبكيتات البرهانية والجدلية غير متناهية؛ بعد أنها أولى أن تكون محصورة، لأنها حقيقية أو شبيهة قريبة من الحقيقة، فكيف الكاذبة التي لا تنحصر تحت حد؟ فكيف الكاذبة الغير المناسبة؟ فمعرفة أسباب التبكيت المغالطي المطلق هو إلى صناعة المنطق.

وأما الجزئيات من التبكيتات المغالطية في صناعة صناعة فحلها إلى صاحب تلك الصناعة. وأما التي في الأمور المشتركة فإلى الجدلي. وليس يمكننا أن نعطي أسباب الغلط في واحد واحد من العلمية، بل يجب أن نعطي أعم ما يكون، وكذلك يجب أن نعطي ما يكون على الجدلي حله، وهو الذي يرى جدليا وليس بجدلي، كما أن للجدلي في صوابه أصولا عامة، فكذلك بإزاء ذلك له في خطئه وغلطه أصول عامة، تلك الأصول هي أصول القياس المغالطي الشبيه بالقياس المقبول وليس بمقبول. وإذا أعطينا بحسب مقابلة الجدلي فقد أعطينا بحسب مقابلة البرهاني؛ وذلك لأن المآخذ الجدلية تشتمل - كما علمت - بوجه ما للمآخذ البرهانية. وأيضاً فإن نوع الغلط ووجوب التحرز في الأمرين واحد، إذ كان الذي يغلط في الحق فيرى غير الحق أنه حق، هو بعينه الذي يغلط في المشهور والمحمود فيرى غير المشهور أنه مشهور. وإذا علم الغلط في القياس العام كالجدلي، علم الغلط في التبكيت العام، وعلم التبكيت الذي في الظاهر ليس بالحقيقة؛ فإن القياس قياس بحسب نتيجته، وتبكيت بحسب مقابل نتيجته، سواء كان مقابل نتيجته بقياس آخر يقابله أو بغير قياس، فيكون إذن كل قياس، كان بالحقيقة أو بحسب الظاهر، أو كان جدليا بالحقيقة أو جدليا بالظاهر، فهو تبكيت.

وإذ قد علمنا الأصول من عقد المضللات، فقد عرفنا مواضع الحل. والجدلي هو الذي يلزمه أن يعرف عدد الأسباب للتبكيت الحقيقي الجدلي، والمضمون

تبكيتا، حين تظن جدلية أو امتحانية، معرفة بحسب المشهور العامي. هكذا يجب أن تفهم هذا الموضع.

وأما المحمودات المظنونة فهي التي، إذا تعقبت، زال حمدها، لا لأجل ظهور الكذب فقط، بل لأجل الشنعة، أو لأجل فقدان الحمد فقط من غير ضد. فيكون الخطاب وإن استعمل محمودات حقيقية، فإنما يستعملها من جهة أنها أيضاً محمودة في الظاهر. فإن كل محمود حقيقي محمود في الظاهر. وإنما يتصرف فيه على المعتاد في الظاهر من غير أن يجعل لها ترتيب القياس، فيزول الانتفاع بالضمير. ومع ذلك يؤنس منه ضرب في فن غير المعتاد.

فقد بان إذا أن الجدلي يتصرف في المحمودات على شروط المنطق، والخطابي يتصرف فيها على الرسوم المعتادة، بل يلزم الرسوم المعتادة في مادة قياسية، وفي صورته حتى إن كانت الصورة قياسية في الظن استعمالا كالموجبتين في الشكل الثاني. وذلك لأنه متوخ بما يعمله الموقع عند القوم الذين لا يحتملون المخاطبات المرتبة قياسا بعد قياس إلى غرض مطلوب في مدة طويلة، ولا يضبطونه، ويمله الحكام منه، فيتوقعون لمح الغرض من كثب ولا ينفذ نظرهم إلى أمد بعيد، ويقنعون بما يلوح وإن لم يحقق، ويقل بحثهم عن أمور وجودها بالضرورة. وإن كان يعرض إما على سبيل وضع منهم للصناعة في غير موضعها إذا تعاطوا كلاما في شيء من أموره الطبيعية أو شيء من المعاني الإلهية، وإما على سبيل استعمال الواجبات فمثل قولهم: إن فلانا لا يجتمع فيه حب الشهوات والفضيلة العفية، وإن فلانا لا يراقب الله ما دام معتقدا لاستحالة البعث وموجبا فناء النفس. بل أكثر نظرهم إنما في أمور ممكنة كالمشوريات التي يكون كونها ولا كونها في المستقبل بمنزلة واحدة. فكيف يصرح فيها بمقدمات كلية إلا تعريضا للشك؟ فإن المقتصر على قوله: إن فلانا يسعى بفلان، لأنه كان يشاور الأمير ساعة إيعازه بالقبض عليه، ربما أقنع. فإن صرح بالمقول على الكل، شعر في الوقت بكذب المقول على الكل، فشعر بوجوب الشك في الملتمس إثباته. وربما كان الازدياد في الشرح سببا لإثارة الشك ولنشاط السامع للتكذيب أو للتنفير بسبب استيحاش النفس عن التكرير.

وليس كل التفكيرات والضمائر عن ممكنات بالتساوي، بل قد تكون عن ضروريات، وعن أكثريات. والضمائر الموجودة في كل واحد من هاتين قد تكون من الصادقات، أي من المحمودات الحقيقية، وقد تكون من الدلائل. والمحمودات الحقيقية نسبتها إلى المحمودات الظنية نسبة الصادقات الحقيقية من المحمودات، وبالعكس.

فمثال ما يكون من المحمودات في الضروريات قولنا: زيد عالم زكي النفس، والعالم الزكي النفس سعيد في الآخرة. وهذه المقدمة المحمودة قد تحذف وتستعمل قوتها، وإنما يصرح بها مهملة، لئلا يكون المقول على الكل، من حيث هو مقول على الكل، مصرحا به. أما تأليف مثل هذا - ويكون تأليفه على منهاج الشكل الأول.

ومثال ما هو من الدليل بالتسمية الخاصة قولنا: هذه المرأة ولدت، فهي مفتضة. فتجعل الولادة دليلا على أن يعرف الافتضاض، وهو دليل صدق لا يخلو عنه، فيلزم أن يكون معه أو أخص منه، ولذلك يكون على قوة الشكل الأول.

وأما العلامة: فهو حكم، إما أن يكون المحمول يلزمه، وهو لا يلزم الموضوع؛ أو يكون هو يلزم الموضوع، والمحمول لا يلزمه. فإنه لو لزمه المحمول ولزم هو الموضوع، كان دليلا، فانعقد الشكل الأول. فالعلامة الأولى منهما تبين بالشكل الثالث، كقولنا: الفقيه عفيف، لأن زيدا الفقيه عفيف. والصدق في هذا الكلام أن يقال: إن زيدا فقيه، وزيدا عفيف، فكل فقيه عفيف. فيكون زيد علامة لكون الفقيه عفيفا. لكن العفة لزمت زيدا، وزيد ليس يلزم الفقيه، حى يكون كل فقيه زيدا. والعلامة الثانية تكون من الشكل الثاني، مثل قولهم: هذه منتفخة البطن، فهي إذا حبلى. والصدق في هذا الكلام أن يقال: هذه منتفخة البطن، والحبلى منتفخة البطن، فيكون انتفاخ البطن علامة للحمل. لكن انتفاخ البطن قد وجد في هذه، وأما الحبل فليس موجودا لكل منتفخ البطن. ولنورد أمثلة هذه في الأكثريات.

أما القياس من الأكثريات فأن تكون الكبرى محمودة بالحقيقة، لكن ليس صادقة في الكل، بل في الأكثر من الأشخاص، أو الأكثر من الاعتبارات، مثل قولهم: زيد كاف الأذى، فهو محبوب. ويكون الدليل الأكثري مثل قولهم: زيد محموم، فهو إذا

سريع النبض. وهذا يسمى دليل الأولى والأشبه عند قوم. وأما العلامة من الشكل الثاني فأن يقال: زيد سريع النبض مثلا، فهو محموم. وأما العلامة فيها من الشكل الثالث فمثل أن يقال مثلا: الشجعان لا يبخلون. لأن علي بن أبي طالب كان لا يبخل.

فهذه ثمانية وجوه من الضمائر عن الضروريات والأكثريات.

الفصل السابع
في مثل ذلك

وأما الكائنة عن المتساويات فهي التي يكون فيها المعنى علامة للشيء ولنقيضه جميعا. أقول: لكنه يكون علامة لأحدهما بنفسه من غير واسطة، ويكون علامة للنقيض بواسطة، أو يكون علامة للأمرين بواسطتين، أيهما سبق إلى الذهن ميل الذهن إليه، ولا بد من تلويح أكثرية فيه لا بحسب الأمر في نفسه فقط، بل وبحسب الظن وبادي الرأي. فإنه ما لم تكن هناك أكثرية مظنونة، لم يكن ميل نفس ألبتة. وأما إذا أخذ المتساوي، من حيث هو متساو في الظن، لم يوجب تصديقا. ومثال ذلك قول القائل: فلان قائم على رأس زيد القتيل الطري منتضيا سيفه فهو قاتله، وقول الآخر: فلان قائم على رأس زيد القتيل الطري منتضيا سيفه فليس هو بقاتله. فالأول يعتمد مقدمة أكثرية: وهو أن القائم على رأس القتيل بسيف مسلول هو القاتل. وهذا يصدق في الأكثر ويكذب في الأقل. ويكون قد أخذ هذه المقدمة من حيث اعتبار نفسها. وأما الآخر فلم يأخذ المقدمة المقابلة لها من حيث اعتبار نفسها فقط، ولكن إما أن يكون القائل التفت إلى عكسها وهو أن القاتل لا يقوم على رأس القتيل الطري سالا سيفه، وأكد ذلك أن مثل هذا القاتل يكون خائفا، والخائف ينفصل عن مقام الزلة بعجلة متقيا حلول النقمة به. وهذا كله أكثري. وأما أن يكون قد زاد في العلامة شيئاً، فقال: فلان قائم على زيد القتيل الطري المحقون دمه، المتقي للعقوبة سافكه، فتكون علامته غير العلامة الأولى. ولو فرضت العلامة هذه، كان ضمير المحتج الأول لا يقنع أو يصحبه شيء آخر، وهو أنه قد فوجئ قائما

هناك غير مهمل للانفلات، أو أنه مني بانسداد المخالص عليه، فحينئذ تكون العلامة أيضاً أخرى. فإن قنع قانع بأنه قبل من غير هذه الشروط، فتكون هذه العلامة من شأنها، إذا انفردت، أن توقع تصديقا ما؛ ومن شأنها، إذا أخطر بالبال معها قرينة شرط، أوقعت مقابل ذلك. وأما إذا كانت من كل الجهات، ونسبتها إلى الأمرين نسبة متساوية، فيبعد عندي أن يقنع بلا قرينة ألبتة في الشيء وفي نقيضه. اللهم في شخصين: ويكون في كل شخص خاص حال تستشعر يزول معها خلوص التساوي. ولهذا لم يتعرض المعلم الأول في هذا الموضع للممكن المتساوي. فليكن هذا أيضاً قسما، ولكن على الشرط المذكور، وليكن إقناعه بأكثرية ما مضمونة. وليفارق ذلك الأكثري الأولى بشهرة تلك الأكثرية ووضوحها.

فأصناف الضمائر إذا تسعة.

فأما المثالات فقد عرفتها، وليس فيها كثير اختلاف. إنما الاختلاف الكثير في أصناف الضمائر. وإنما تعظم المؤونة تفصيلها، فإنها أيضاً يختلف مأخذها كما في الجدل، فيصعب لذلك تفصيلها من حيث هي للخطابة نفسه، ويصعب تمييزها من قياسات خاصة بعلوم وصنائع وملكات أخرى قد حصل كثير منها، ويشبه أن يكون قد بقي منها صنائع وعلوم ولم تدرك بعد. والخطابة تشارك الجميع في الموضوع؛ فيحتاج أن يفصل بين القياسات التي تكون على حذو الخطابة منها، كما يحتاج أن يفصل ما يكون على حذو الجدل منها، ويفرق بين حكمه وبين حكم الخاص بمبادئ الصناعة الذي ليس مألوفا عند الجمهور، ولا من مواضع مشتركة.

والمواضع المشتركة المذكورة في الخطابة وفي الجدل أكثر انتشارا بالجملة من الكلام الخطابي والجدلي مفردين ومجتمعين. وكثير من هذه المواضع بأعينها يستعمل في الخلقيات والطبيعيات والسياسيات على اعتبار غير جدلي. إذ كانت هذه المواضع، مثل مواضع الأقل والأكثر، لا تختص بموضوعات بأعينها، بل تعم كل موضوع. فتستعمل في الجدل والخطابة، وتستعمل أيضاً في الأقاويل المستعملة في الأمور العدلية، أي الفضائل الخلقية، وفي الأمور الطبيعية، وفي الأمور السياسية وما يجري مجراها، فلا تختص بواحد منها فقط، ولا تنسب إلى جنس واحد؛ ولكن يكون لها من حيث تستعمل في الجدل نحو من الاعتبار، ومن حيث تستعمل في

الخطابة نحو آخر من الاعتبار، ومن حيث تستعمل في الصنائع الثلاث المذكورات بعد الجدل - مخصصا بها التخصيص اللائق بها - نحو آخر واستعمالها في الخطابة والجدل إنما هو من حيث العموم، ومن حيث لا يتناهى الذهن فيها إلى شيء بعينه محدود من الموضوعات يخصصه بها. ولو حققت وفصلت ورددت إلى الواجب، كان ذلك اختلاف علم سوى الجدل والخطابة، كما علمت في شرح أمر البرهان. ثم يختلف نحو استعمالها في الجدل وفي الخطابة، فيحتاج أن يعرف لها كل هذه الفصول، وأن تستخرج الأنواع والمواضع معدة نحو الخطابة بعينها، دون صنائع أخرى.

والأنواع: هي التي يختص نفعها في أمر جزئي من موضوعات الخطابة.

والمواضع: هي التي يشترك في الانتفاع بها جميع المواضع بالشركة.

الباب الخامس والثلاثون

الفصل الأول

في الأغراض الأولية للخطيب

فيما يحاوله من إقناع والابتداء بمواضع المشوريات وأنواعها وأولها بالمشوريات في الأمور العظام إن المنازعة في كون شيء ولا كونه هي منازعة عامة لجميع الأنواع الخطابية. فإذا رجع إلى التفصيل والتخصيص، فأكثر أصناف المحاورات العامية في الأمور الجزئية يرجع إلى ما فيه خير أو شر. والجزئيات إما مستقبلة، وإما واقعة. ويبعد أن يقع للجمهور منازعة في جزئي مستقبل واقع بالطبع والاتفاق. هل هو خير أو شر؟ فإن هذا النحو من النظر بأهل العلوم أولى. بل إن تنازعوا في هذا، تنازعوا وهم يشيرون بالتحرز عنه إن كان شرا، والتوقع له إن كان خيرا. وبالجملة: يلتفتون لفت أمر إرادي. وإذا كان كذلك، فالمنازعات التي يتفاوض فيها الخطباء، وتتعلق بأمور ممكنة في المستقبل إنما تقع ليشار بإرادتها واستصواب اختيارها، أو يشار باجتنابها على سبيل صد عنها، فتكون كلها مشاورية، إما آذنة، وإما مانعة حاجزة. وأما الأمور الواقعة من الخير أو الشر بالإنسان فلا يخلو إما أن يراد إثبات وجود هذا الخير أو هذا الشر له فقط. وهذه هي المفاوضة التي يمدح فيها أو يذم. وهذا فقد يكون في الحال، وقد يكون للماضي. ولكن الكلام في خير معدوم وشر معدوم مما يقل. وإنما يمدح ويذم في أكثر الأمر ما هو موجود خاص لنفسه أو حكمه، فيكون أولى الأزمنة لموضوعات هذه المفاوضة هو الزمان الحاضر. وإما أن يراد وجود هذا الخير من إنسان آخر بإرادته، أو وجود هذا الشر من إنسان آخر بإرادته. وهذا إما أن يكون الخطيب يفاوض إنسانا في أن خيرا وصل إليه منه، أو من إنسان آخر. وليس مع الاعتراف تشاجر وتنازع ألبتة. فقصارى ذلك محاورة في شكر ومشكور له. وإن كان هناك منازعة وتشاجر، فذلك على وجهين: لأنه إذا كان النزاع واقعا في أن خيرا وصل إليه من آخر، وأريد بذلك

إثبات فضيلة الآخر، كان النزاع من باب المدح والذم. وإن لم يرد به ذلك، كانت المنازعة منازعة في أعم الوجوه وهو الإثبات والإبطال، ولم تكن منازعة خاصة. فإذا جعل بدل الخير شر، كانت المفاوضة جارية على سبيل شكاية واعتذار. فيكون الذي يدعي وصول الشر إما إلى نفسه أو إلى غيره شاكيا أو نائب شاك، والذي ينكر ذلك أو يجعله على وجه لا يكون شرا أو لا يكون قصدا فهو معتذر أو نائب معتذر. ولا شك أن الأمر الذي يشكي أو يعتذر عنه أمر ماض.

فإذا جميع المفاوضات الخطابية ثلاث: مشاورية، ومنافرية، ومشاجرية.

وكذلك السامعون ثلاثة: خصم، وحاكم يحكم بإقناع أحدهما، وسامعون نظار. أما الحاكم في المستقبلات فيكون الرئيس المدير لأمر الجماعة؛ وأما في الواقعات فيكون كالمتوسط الموثوق بفحصه. وأما النظار فينظرون في قوة أحدهما وضعف الآخر، وليس إليهم غير ذلك الشيء.

والخطابة من جهة أخرى تتم بثلاثة، بقائل، وقول، ومخاطب.

وربما اتفق أن مهدت مخاطبة من هذه بسبب مخاطبة أخرى، كمن يمدح شيئاً أو يذم شيئاً وغرضه أن ينتقل بعد ذلك إلى المشورة على سبيل التلطف في الحيلة. ولكل واحد من هذه المخاطبات غرض خاص. أما المشورة. فهي مخاطبة يراد بها الإقناع في أن كذا ينبغي أن يفعل لنفعه، أو أن لا يفعل لضره. وأما المنافرة: فمخاطبة يراد بها الإقناع في مدح شيء بفضيلة، أو ذمه بنقيصة. وأما المشاجرة: فمخاطبة يراد بها الإقناع في شكاية ظلم، أو اعتذار بأنه لا ظلم. وربما لم تقع منازعة في كون الأمر نفسه، ولكن في كونه نافعا أو غير نافع، وكونه ظلما أو غير ظلم، أو فضيلة أو نقيصة. والمشورة ليست تكون مشورة بسبب إقناعها في أمر هو نافع بالحقيقة. فإنه ربما لم يكن نافعا بالحقيقة، ولا عند المشير. لكنه إن أظهر أنه نافع، حاول الإقناع فيه، فتكون المخاطبة مع ذلك مشورية. وربما كان المشورة ليست بالنافع، بل بالجميل الذي نفعه من جهة أخرى، وربما كان في العاجل ضارا. وكذلك المدح والذم ليس ينظر فيه دائما إلى النافع والضار حتى يكون المدح للنافع، والذم للضار، بل ربما كان المدح مدحا بالضار. فإن اقتحام الضرر والأذى للذكر الجميل ممدوح، كالذين يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويخرجون ويسلبون.

وكثيرا ما يحمد العاقل بإيثار الموت على الحياة. ولما كان القياس الخطابي في جميع هذه الوجوه يقتصر منه على قضية تقدم وتكون إما مأخوذة من المحمودات، وإما دليلا، وإما علامة، فكل واحد من هذه مقدمة، وهي بعينها مكان القياس، ويرجع إليه على ما تحققت. والقياس المطلق من مقدمات على الإطلاق. والتفكير قياس يكون من هذه المقدمة على وجه خاص. فيجب أن يكون قد خزن عندنا مقدمات نافعة في هذه الأبواب. ولما كان الضروري كونه وعدمه لا إنسان يطلبه أو يهرب منه، فلا تتوجه المشورة إليه، بل المشورة متوجهة نحو الممكنات. فينبغي أن يكون عند الخطيب المشير مقدمات في إثبات أن الأمر ممكن أو غير ممكن، وفي أنه هل يكون أو لا يكون، وأيضاً في أنه هل كان أو لم يكن. فإن هذا ينتفع به المشير في التمثيل، وفي إثبات الإمكان أو نفيه. وينتفع به الشاكي، والمعتذر، والمادح، والذام. وأيضاً فإن التعظيم والتصغير ينتفع به المشير والمنافر والمشاجر بأن يقول: إن في هذا الأمر نفعا أو خيرا عظيما أو صغيرا لا يعبأ به، وإن هذه فضيلة أو رذيلة عظيمة أو صغيرة لا قدر لها، وإن هذا عدل أو جور عظيم أو صغير لا يلتفت إليه. وسواء اعتبر كل واحد منها بنفسه أو بمقايسة بعضها إلى بعض، فظاهر أن الخطيب لا يقع له استغناء عن إعداد مقدمات في التعظيم والتحقير، والأفضل والأخس تكون مواضع وأنواعا. فلنبدأ باعتبار الأنواع المشورية. ولما كانت المشورة مشورة بمحاولة أمر لأجل غرض هو خير، فبالحري أن يحصل المشير أقسام الخير الذي يشار به، وقبله أن يحقق معرفته من حيث هو عام. ومن المعلوم أن الخيرات والشرور الواقعة بالضرورة خارجة عن توجه المشورة إليها، إذ المشورة قول يراد به التحريك الإرادي نحو ما يكتسب بالإرادة من الخير أو ما يتحرز عنه بالإرادة من الشر. والضروري لا محالة كائن، أريد أو لم يرد. فالخير المشوري إمكاني، لا ضروري. ولا كل إمكاني. فإن من الإمكانات ما يصدر عن الطبيعة من غير إرادة، ومنها ما يصدر عن عرض يعرض، إما من خارج مثل انتفاع المحموم بنسيم الشمال إذا هبت، وإما من داخل مثل انتفاع الشاكي مغسا ريحيا بغضب يعرض له على سبيل الانفعال، وإن لم يكن مصدره عن الإرادة، فيسخن مزاجه، فيتحلل ريحه. وأمثال هذه الأشياء لا تكون المشورة فيها مقدمة تمهد للعمل عليها،

بل تكون المشورة مقدمة للعمل الإرادي. فإن المشورة تختص بما كان من الممكنات إلينا أن نوجده أو نعدمه بالإرادة. فهذا هو الأمر العام لما تنحوه المشورة. ثم ها هنا أنواع خاصية ينبغي أن نحصيها غير ملتفتين في إحصائها إلى الأنواع الحقيقية العقلية، بل نقتصر في ذلك على المقنعات المظنونة. إذ ليست الخطابة معدة للتحقيق، بل هي صناعة تتصرف فيها الصناعة القياسية بمواد من السياسة وأمثالها وعلى هيئة كالجدلية والسوفسطائية، فنقول:

إن الأمور التي هي أقسام المشورية الخطيرة جدا، دون الجزئيات التي لا تحصر، خمسة: العدة، والحرب والسلم، وحماية المدينة، ومراعاة أمر الدخل والخرج، وتفريع الشرائع ووضع المصالح.

فالخطيب المشير في أمر العدة ينبغي أن يكون خبيرا بارتفاعات الناحية: من رأى الأجناس هي، وكم هي، وبمبلغ النفقات إذا جرت على القسط ليوازي الدخل بالخرج. ويوعز بنفي البطال الذي لا يضرب يده في حرفة ينفع بها المدينة، والمتعطل أقعدته الزمانة والعلة عن الاحتراف، ويحجر على المسرف بفضل سعته عادلا به إلى الاعتدال. فليس كل ميسرة عن استكبار دخل، بل عمود الميسرة التأتي للتقدير في النفقة. فإن التقدير في الخرج مما يبسط في ذات اليد. فهذا مما ينبغي أن ينصرف إليه وكد من كان مشيرا في باب العدة. وينبغي أن يحيط علما بجزئيات الأخبار وبعوائد التجارب، فإنها تذاكير وأمثال.

وأما المشير في أمر الحرب والصلح فأول ما ينبغي أن يلحظه قوة الخطب الباعث على القتال وقدره وجدواه، فربما اتضع قدره عن تجشم خطر القتال بسببه، إما لأن كظم الغيظ فيه أخف وطئاً من تكلف مؤونة الحرب بسببه، فرب كظم كفى عظيما، ورب نزق جلب ندما، وإما لأن له دواء غير مر القتال يشفي داءه، ويزيح علته. ثم بعد ذلك فينبغي أن يحيط بمقاتلة مدينته، والمقاتلة المحاصرين، عددهم، وعددهم، ودربتهم بالحرب، وبسالتهم علما، وأن يحيط بحال نجدة لعسكره يرتجى لحوقها واستمدادها في مثل ذلك، وفي نقاء دخلتهم وطهارة نيتهم أو ضدها خبرا، فرب نجدة عادت كلا ومدد صار وبالا. ويجب أن يكون هذا المشير ممن له بصر ببعض أنواع الحروب والتعابي، إن لم يكن بكلها، وسماع لأخبار المتقدمين من

المقاتلة في مدينته وفي تخومها وما يليها ورسومهم ومذاهبهم، وأن يكون خبيرا بعواقبها المحمودة والمذمومة بحسب غرض من أغراض المقاتلين، فإنه سيستغزر من هذه الأحوال مقدمات ينتفع بها في المشورة. وكذلك ينبغي أن يستأنف النظر كل وقت في اعتبار عدة مقاتلة المخالف وشوكتهم هل هم مشابهون لمقاتلتهم في ذلك. ولا يقتصر على الامتحان السالف، فربما وفرهم إبقاء التنسل وانتقلوا عن قلة إلى كثرة، وعن ضعف إلى قوة. وأن يعتبر جزئيات سالفة، فإن الأمور في أشباهها، وتحتذي كثيرا حذو أشكالها.

وأما المشير في أمر حفظ المدينة فينبغي أن يعرف أنواع الحفظ لأنواع البلاد المختلفة سهليتها وجبليتها وبريتها وبحريتها، وبما يكتنفها ويحيط بها. وأن يعرف مواضع المسالح، وأنها كيف ينبغي أن تكون في قربها وبعدها، وكيف وجه الاستظهار في ترتيبها. فإن هذا أمر قد يوقف عليه وإن لم يعرف حال المدينة مشاهدة. وأن يعرف عدد الحفظة والذين أقعدوا مرصدا من المسالح، ويتحقق نياتهم لينجد قليلهم بالمدد، ويعزل خبيثهم بالناصح. وأن يكون له بصر بالمدارج المخوفة والمسالك التي يرتادها المغتالون ومن ينحرف عن الشوارع، فيكون له أن يشير فيها بالأرصاد. وأن يقف على الحاصل من القوت وما يحتاج إلى جلبه وإعداده من خارج المدينة، وما يحتاج إلى تجهيزه نحو ناحية أخرى لعوض أو لغرض آخر. فإن القوت وما يجري مجراه من آلات اللبس وأهب الفصول، إذا انحسمت مادتها، عجز عن حفظ المدينة. وتكون هذه الأشياء لكل بحسبه. والناس يختلفون في الحاجة إليها. فينبغي أن يكون المشير بصيرا بمقدار حاجيه كل إلى كل، وبأحوال أهل الفضائل وأهل الثروة منهم، فيشير بما ينبغي أن يستعان به فيه بأهل الفضائل والصنائع، وما ينبغي أن يستعان فيه بأهل الثروة، مما ينتظم به شمل المصلحة.

وأما الخامس وهو المشورة في أمر السنن فهو من أعظم الأبواب خطرا، وأمسها إلى فضل قوة الخطابة حاجة. فأول ما ينبغي للسان أن يتحققه حال عدد الأنواع والاشتراكات المدنية، وحال التركيبات الخلطية التي تتولد عنها، وأن يعلم مناسبة اشتراك اشتراك لأمة أمة بحسب عاداتها وخلائقها، وأن يعلم السبب الحافظ لكل

واحد منها، والسبب الفاسخ له، وما الذي من جهتها يتقي فسخها، إما من الشركاء أنفسهم، وإما من أضدادهم الخارجين. والفساد ينجم من المدينة نفسها، إذا لم تكن محكمة التدبير من أمرين: أحدهما عنف من المدبر لهم، وتشديد في أمر الواجبات عليهم؛ والثاني إهمال ومسامحة وفسخ ومراخاة.

وأصناف السياسات التي تحفظ هذه الاشتراكات أربعة، تتشعب إلى ستة. منها: السياسة الوحدانية إذا لم يرض السائس فيها بالشريك؛ التي من جملتها السياسة التغلبية، وهو أن يكون المطاع المؤتمر المنتهي إلى رسمه المتدبر بتدبيره هو المستولي بالغلبة، إما بفضل ذات اليد، وإما بفضل قوة أخرى. ويكون مدبرها مقصور الهمة على الاستخضاع والتعبد. ومن جملتها: سياسة الكرامة وهي أن يكون الرئيس يراعي مصالح المرؤوسين لا لشيء يستعيضه منهم إلا للكرامة والتعظيم. ومنها: الرياسة المكرية وهي أن يكون المطاع هو الموسر، يرأس ويقدم ويتدبر بتدبيره لثروته من غير مغالبة تولاها قبل. ومنها: السياسة الإجماعية وهي أن يكون أهل المدينة شرعا سواء فيما لهم من الحقوق والكرامة، وعليهم من الأروش والجنايات، لا يروس أحد أحدا لخلة غير إجماعهم عليه، ومهما شاءوا استبدلوا به. ومنها: سياسة الأخيار وهي أن يكون أهل المدينة متشاركين على طلب السعادة العاجلية والآجلية، كل له مقام محمود بحسب فضيلته في نوع صناعته وجنسها، فهو دون من فوقه إن كان، وفوق من دونه إن كان، وكل له عمل يعود بصلاح المشاركة؛ وفيهم رئيس واحد أو رؤساء كنفس واحدة، يذعن له أو لهم الآخرون طوعا لا عن إجبار، ويروسهم الرئيس استحقاقا، لا لاتفاق. ثم تتشعب تحته رياسات بحسب الصناعات إلى آخر الناس، لا نزاع بينهم ولا خصام ولا اختلاف ولا انشعاب. فإن كان الرئيس فيها حكيما، وكان له مع الفضيلة المدنية فضيلة نظرية، كان بالحري أن نكمل هذه السياسة.

فأول هذه السياسات يسمى التغلبية، والثانية تسمى سياسة الكرامة؛ وإذا أخذت مع التغلبية سمي الأمر الذي يعمهما وحدانية الرياسة، لامتناع الرئيس فيها أن يشاركه في منزلته أحد. والثالثة تسمى سياسة القلة؛ إذا أخذت مع التغلبية

سمي الأمر الذي يعمهما سياسة الخسة. والرابعة تسمى سياسة الحرية والديمقراطية. والخامسة سياسة الخير، والسادسة سياسة الملك؛ ويعمهما اسم سياسة السقراطية.

فينبغي أن يكون المشير بصيرا بهذه السياسات، وما يعرض لكل واحد منها من العوارض، وما يؤول إليه حال كل واحد منها من المآلات. فإن السياسة الكرامية لا تحتمل المشاركة، فهي بعرض أن تنتقل سريعا إلى سياسة التغلب. وسياسة القلة، ما دامت سياسة قلة فقط، لا يضرها ازدحام الرؤساء. وسياسة الحرية قد تنتقل إلى سياسة القهر، وسياسة القلة، وغير ذلك. كل ذلك لفرط المسامحة في السنن أو فرط التشديد فيها. فإنها إذا كانت مهملة، لم يكن قانون. وإذا كانت مشددا فيها وقانونها التحرير، لم يجتمع التشديد والتحرير، فربما مالت إلى طاعة المدبر الذي له فضل بقوته أو فضل بيساره فتخضع له، وتخرج عن الحرية إلى جانب العبودية، ولا تبقى المراتب محفوظة.

وقد يعين على المشورة في أمر وضع السنن تأمل قصص من سلف.

وأمّا فساد السنن من جهة الأضداد فليس يحتاج إليه الخطيب من جهة ما يشير في وضع السنن، بل من جهة حفظ البلاد.

وقد قيل في ذلك وفرغ عنه. على أن استقصاء الأمر في هذا العلم للسياسة، لا لصناعة الخطابة.

الفصل الثاني

في المشوريات التي في الأمور الجزئية غير العظام

قد وقف مما عددناه على المواضع التي منها تنتزع المقدمات المشورية في الأمور العظام. والآن فقد يحق علينا أن ننتقل إلى إعداد المواضع المشورية النافعة في الأمور التي بحسب الأشخاص، وهي في أنفسها غير معدودة، إلا أن جميعها يشترك في حكم أن المشورة تنحو نحو صلاح الحال، كان بالحقيقة، أو كان بالظن. فيجب أن نحد أو نرسم صلاح الحال، وأن نعدد الأمور التي هي أنواع لصلاح

الحال أو أجزاء له، باجتماعها يصلح الحال، حتى يكون للمشير فيما يشيره مواضع يجعلها مقدمات مشورية.

قال المعلم الأول: ولا يقتصر على ما كان عند الخطباء في ذلك فيما سلف من ذكر وجوب التهويل والتكبير أو التهوين والتحقير والحث عليها واجتناب ما يفسد النظام ويزيل الإقناع، من غير أن عرفوا بماذا يكون التهويل والتكبير أو التهوين والتحقير، وفيماذا يكون، وما الذي يفسد غرض الخطيب، وينقص إقناعه.

فنقول: إن صلاح الحال هو الفعال الجميل عن فضيلة، وإملاء وإنساء للعمر، مشفوعا بمحبة القلوب وتوفر الكرامة من الناس في رفاهية وطيب عيش ووقاية وسعة ذات اليد في المال والعقد، وتمكن من استدامة هذه الأموال والاستمداد إليها. فإن صلاح الحال بحسب الظن العام هو ما ذكرناه، أو ما يجري مجراه.

وأما أجزاؤه: فزكاء المحتد، ووفور الإخوان والأولاد واليسار والأنعام، وبلوغ الشيبة الحسنة لوقارها وأحوالها، والصحة، والجمال، والجلد والجسامة، والبطش، ومع ذلك فالمجد، والجلالة، وسعادة البخت، وأنواع الفضائل مثل أصالة العقل، والبسالة، والعفاف، والبر. فبعض هذه بدنية، وبعضها نفسانية، وبعضها خارجة كالحسب والإخوان والمال والكرامة.

ومن حيي هذه الحياة، وحسن منقلبه بعد الممات، فهو السعيد عند الجمهور.

فأما أجزاء زكاء المحتد وشرف المنصب فأن يكون من قبيلة إما بنكاء في المدينة نفسها من أول بنائها أو قدماء فيها، أو علماء حكماء، أو رؤساء مشاهير ذوي كثرة، أحرار غير موالي، أو أن يكون من قبيلة أخرجت سعداء قد تيسرت لهم أمور جزيلة وجميلة فهم لها مغبوطون. وهذا المحتد يتفرع إلى طرفي الأعمام والخؤولة جميعا إذا كان فيهم ما عددناه موروثا عن أسلافهم وموجودا في المشايخ من الخلف وفي الأحداث منهم. وأما حال الأولاد، فالأمر الجامع من صلاح الحال أن تكون فيهم كثرة مع الجسامة والجمال والبطش والقوة، وأن يكون لهم مع ذلك من الفضائل النفسانية مثل العفاف والبسالة. ثم تخص كل إنسان في ولده شهوة، فمنهم من يسره جماله، ومنهم من تسره ذكورته، ومنهم من تسره أنوثته. وللإناث

فضيلة تزاد فيهن خاصة وهي الجمال، والعبالة في البدن، والعفة، وحب الزوج، والنشاط للعمل وإن كد. قال المعلم الأول: وبعض الناس في بعض البلاد يقتصرون من جميع ذلك في باب النساء على الزينة، كما للقدميين.

وقال بعضهم: إن اقريطن، صاحب كتاب الزينة، منهم.

وأما أجزاء اليسار: فكثرة الصامت والضياع والأموال من الإناث والمواشي والعقد مع علاقة كل شيء ونفاسته واشتمال الوقاية عليه وتيسير الاستمتاع والتنعم به في وجوه اللذات المشهورة. وأيضاً الضياع التي تؤتي أكلها وتجني ربوعها، والمستغلات التي تعود بالربح من غير إنصاب موصولا إلى التصرف فيه من غير خوف وأن لا تبغضه الشركة، ولا سبب من أسباب الحجر، بل يكون إليه التصرف فيه تصرف الملاك احتباسا وإخراجا ببيع أو هبة. وبالجملة: فإن الاستغناء في الاستمتاع، لا في الادخار.

وأما النباهة فهي الشهرة بأصالة الرأي وجمال الفعل، وهي الفضيلة عند الجمهور ويؤثره الأكثر منهم، وخصوصاً أولو الكيس.

وأما الكرامة فإنما يلقاها في الأكثر من عم بحسن الفعال. وقد تختلف بحسب الأزمنة والأمم، فقد يكرم قوم لأفعال وأحوال في أزمنة وبلاد أخرى. والكرامة قد تكون بالعدل والاستحقاق، وذلك إذا كان المتعرض لها قد اعتنى بحسن الفعال. وقد تكون لا عن وجوب، كما يكرم المقتدر على ذلك وإن لم يعن به، كالأغنياء إذا أكرموا، والسلاطين إذا خدموا، لأنهم يقتدرون على إنعام بمال أو جاه أو تخليص عن مضرة أو توصيل إلى مربحة. وليس كل الناس يقتدرون على ذلك غير السلطان والغني، وأيضاً النجد القوي.

وأما أجزاء الكرامة فأن يدعي الإنسان بالخير، أو يتصدق باسمه، أو يقرب عنه، إما في حياته أو بعد موته، على ما يريده، وأن يندب إلى الولائم والدعوات العامة فلا يغفل تحشيمه، وأن يتقرب إليه بالهدايا والتحف. فإن الهدايا دلائل على كرامة المهدى إليه. وقد تسر الهدية طائفتين: إحداهما محبو القنية من حيث الهدية تحفة مالية، والأخرى محبو الكرامة من حيث الهدية دلالة كرامية.

وأما فضائل الجسد فالصحة الغريزية التي لا تشوبها مسقامية مع اقتدار على استعمال الأعضاء الآلية كلها. فإن كثيراً من الأصحاء كالمرضى. مثل الذين ركنوا بطباعهم إلى الكسل والخور، وأفرطت بهم العبالة وأقعدتهم عن الحركة أو عذرت عليهم الإسراع فيها، كما يعرف من حال الذين كسلوا لاعتياد الدعة فما بهم نهوض في الحركة، ولا استقلال بالمشقات وهل بين من تعطلت عليه أعضاؤه فلا تغني غناءها وبين من لا أعضاء له فرق؟ وهؤلاء الضخام والمترفون في حكم من لا عضو له، غير لسان به ينطق، أسنان بها يمضغ.

وأما كثافة الجنس ووفور الخلة فهو أن يكون للإنسان جماعة عديدة يعملون بخيرات تخصه.

وأما سعادة الجد فمعلوم أنه من صلاح الحال. وكم من خير عم ونعمة تمت بالبخت، لا عن اكتساب صناعي ولا عن فعل طبيعي، وإن كان في الخيرات ما تفيدها الصناعة، حتى إن الصحة كثيرا ما تفيدها الصناعة. وأما الجمال والجسامة الغريزية فعن الطبيعة لا محالة. وخيرات الجد هي التي يغبط عليها المغبطون، ويكثر عليها الحاسدون. والجد من العلل الكاذبة التي لا تعويل عليها لا في الخير ولا في الشر: إما في الأمور الطبيعية فأن يتفق للواحد أن يكون أقبح ممن حضره، فيحسنون في مقابلته بختا؛ أو يكون أحسن من آخرين، فيقبحون في مقابلته بختا؛ وإما في الأمور الإرادية مثل اختصاص الواحد بالعثور على كنز دون آخرين والطريق واحد، أو اختصاص الواحد بإصابة سهم غرب إياه دون آخرين والموقف واحد.

وأما الفضيلة فسنعد أجزاءها بحسب الظن في باب المدح.

فهذه هي التي يشار بما يشار على واحد واحد من الناس لأجلها.

وقد بقيت النوافع المشتركة وهي التي يشار بها، لا لها. والفرق بين النافع والخير: أن الخير يراد لأجله، وغيره له؛ والنافع يراد لأجل غيره، وربما كان شرا. والخير هو ما يتشوقه الكل أو أهل البصيرة والمعرفة منهم كل بحسب ظنه ومبلغه من العلم، حتى إن الذي يختاره الجاهل عن جهل لا يعده الجمهور خيرا ولا يظنونه، بل إنما يعتبرون ما يميل إليه أهل الرأي منهم. وإذا وصلوا إليه سكتوا عن

الطلب. وإذا وجدوا بعض أهل الرأي والتصور قد اختار شيئاً، كان ذلك حجة مقنعة عندهم في أنه خير. وكان الخطيب ينتفع بالاحتجاج بذلك.

والمقصود المحتاج إليه الذي هو نفس الحاجة قد يشارك النافع الذي يفعل الحاجة ويوجدها أو الذي يحفظها ويديمها في أن المشير يشير نحوه. فإن المشير يشير نحو الخير، ونحو النافع؛ لكن يشير إلى أحدهما لنفسه، وإلى الآخر لأجل غيره.

وربما أشار بلازم النافع، كمن يقول: اتعب تصح. وليس التعب هو علة الصحة، بل الحركة الرياضية هي علة الصحة، فيلزمها التعب. وكذلك يشير باجتناب علل الشر ولوازمها.

واللوازم كلها: إما لاحقة من بعد، كالعلم فإنه يلزم التعلم، إلا أنه يتأخر عنه، وإما مساوقة لوجود الشيء مثل استحقاق المديح بحسن السيرة في الحياة.

وأما العلل الفاعلة، فمن ذلك ما يكون اسمه من حيث فعله، مثل المصحح والصحة، ومن ذلك ما لا يكون كذلك. وكل ذلك على قسمين: قسم تكون طبيعة المسمى إنما هي علة موجبة لما توجبه لكيفيتها، كالغذاء للصحة، ومنه ما لا تكون طبيعته علة موجبة لها لكيفيتها، بل لكميتها مثل الارتياض للصحة. فإن الارتياض ليس علة للصحة من حيث هو ارتياض بالفعل، بل من حيث إنه بمقدار منه يجب استعماله. والغذاء، وإن كان له مقدار لا يجوز تجاوزه، فإنه ليس كالارتياض، لأن ما فضل من الغذاء على الواجب وانهضم فلا يكون علة للمرض لذاته؛ فإن ذاته حين انهضم علة للصحة بذاته؛ وإن لم ينهضم، لم يكن غذاء بالفعل. وأما المعتدل منه، بل القليل منه، إذا انهضم وقبله عضو ما فهو علة لصحة ذلك العضو بالقدر الذي قبل. وأما الرياضة فقليلها وكثيرها رياضة وحركة؛ لكن قليلها لا يوجب صحة شيء ألبتة، وكثيرها ربما أوجب الضرر.

والنوافع: منها ما يعد خيرات؛ ومنها ما يكون شرورا، منفعتها التخليص من الشرور. وإذا خلص شيء من الشر كيف كان، كان مقبولا عند الجمهور أنه هو الذي يفعل الخير الذي يتمكن منه عند الخلاص من الشر. ومن النوافع ما ينفع لا في إفادة خير ليس غير، بل في الزيادة إليه، أو ينفع لا في التخليص من الشر أصلا،

بل لتهوينه والكسر من حمياه. فيكون هذا النقصان من جملة ما يعد فائدة. إذ كان الأنقص شرا نظن به أفضل، والأفضل أزيد على ما هو دونه، فيكون الشر الأكبر (الذي هو في نفسه أخص) أنقص في الحقيقة. لكن الفائدة التي هي من باب الخير هي بالحقيقة فائدة.

وأما الفائدة التي من باب الشر التي هي الانتقاص من الآفة إنما هي من جملة الخيرات النافعة، لا الخيرات الحقيقية. والخيرات الحقيقية التي هي الفضائل فهي أيضاً نوافع في خيرات عامية.

واللذة من الخيرات العامية، لأنها مما تشتاق إليه الطبيعة الحيوانية. بل كل مشتاق إليه إما جميل، وإما لذيذ - جميلا أو نافعا. وكذلك التمكن اللطيف، مثل الذكاء وحسن القبول. وكذلك الحفظ والتعلم والخفة في العلوم والصنائع. وقد تختار هذه لذواتها لا لغيرها. فهذه خيرات نافعة معترف بها عند الجمهور، وأضدادها شرور.

وقد يمكن من جهة المغالطة أن تقلب القضية، فتجعل هذه الأحوال النافعة ضارة وشرورا، وأضدادها خيرات ونوافع. فإن الشجاعة ضارة إذا كانت للعدو، وكذلك العقل إذا كان له. فإذا أخذت ضارة مطلقة ولم تضف إلى الوجه الذي ينبغي أن تضاف إليه، كانت مغالطة. وربما كان من القبيح أو المتعلق به سارا بذلك الشرك: مثل سرور رجل من الملوك المحاصرين ناحية، لما قتل عدوه ولده في بعض المغازي، فلم يزل يتضرع إليه حتى سلمه منه قتيلا، فاعتد بذلك، إذ تمكن من تدبير جثته بإحراقها على رسمهم وإحراز رمادها في الكوز لينقل إلى موضعه، اعتدادا كان يصرح به عارضا كوزه على ذويه وشيعته، ناشرا ليد عدوه في رده ولده القتيل إليه. وليس رد الولد قتيلا مما يسر به، لكنه قد صار سارا بارا لما قارنه من الحال. إذ كان حجرهم بين القتيل وبين أوليائه ممكنا لهم. ولو فعلوه لكانوا قد زادوهم غما. وكان حكم الإحنة، وحكم غزو هؤلاء إياهم يقتضي الإمعان في غيظهم. فلما لم يفعلوا، مع إمكان ومع استحقاق، كان ذلك خيرا عظيما من جهة، ومن عظيمة من الجنس الذي لا يمكن كتمانه إذا كان ظاهرا، ويلزم الشكر عليه، وإلا كان كفرانا.

فإن قال قائل: إن رد الولد قتيلا سار مطلقا، بلا اعتبار مثل هذه الحال المقارنة، كان ذلك مغالطة. وليس هو من المغالطة التي تقنع فيكون خطابيا، بل هو من الجنس الذي هو مغالطة، ولو في الخطابة، لأن مقدماته محرفة عن وجه الصدق، وعن وجه الحمد، وعن الظن جميعا.

ثم من الخيرات النافعة الإحسان أو المكافأة، فإنه في نفسه خير ونافع في خير آخر هو النباهة والذكر الجميل والمحبة. وأفضل الإحسان الإحسان إلى الأفاضل بنصرتهم على أعدائهم الأراذل، إما نصرة فعلية، وإما نصرة قولية، مثل ما فعل أوميروس الشاعر. إذ اختار فاضلين هما ثاوذروس ملك أثينية وهيلاني ابنته واختار أخيلوس الشجاع ونصبهم هدفا للمدح والثناء، ونصب بإزائهم عدوهم اسكندر بن ملك بربر الذي كان عدوا لهم فنكلهم بالذم والهجاء، ففعل بالأصدقاء والأعداء ما ينبغي أن يفعل من الإحسان إلى الأصدقاء والإساءة إلى الأعداء على المقدار الذي كان ممكنا له فعله.

فإن كان المتوقع من الإسداء هو الممكن المتوقع، فإذا لم يكن إلا القليل ثم أتى به فلا تقصير. وإن أمكن أكثر، فاقتصر على كثير دونه، عد تقصيرا. وكذلك ما يحتمل من تقصير أو جفاء يقع من الصديق لداعي خوف، إنما يحتمل ولا يحزن عليه، إذا قل وقصر زمانه. فأما إذا طال وجاوز وقت الضرورة فهو مكروه، ولا يقوم عليه العذر. لأن المتوقع من الإحسان بلوغ الإمكان، والمعذور من الإساءة ما يصدر عن ضرورة وعوز إمكان. فما قصر عن الممكن في الإحسان فهو تقصير، وما جاوز الضرورة من الإساءة فهو قصد. وإذا دام الإذعان للمحن واشتد الضعف والخوف حتى تجاوز بالجفاء وقت الضرورة أورث الاستيحاش لا محالة. وقد فهم بعضهم من الضعف الضعف وهو التضاعف، فكان معناه أن الشيء إذا تضاعف أمل، وإن كان قبله سهلا. والمثال لما نحن فيه ما تورثه طاعة الإنسان لهواه في الإحسان. فإن هواه أن لا يتضرر ألبتة بإحسان إلى غيره بشر يصيبه في مال أو حال. ثم إن دعاه داع من استحقاق المحسن إليه الإحسان جزاء عما قدمه من الإنعام إلى التضرر بنقص يقع له في مال أو حال، فهواه حينئذ موقوف على الغير، وهو أن يكافئه بما يقصر عن مستحقه ما قدر. فيغالطه عن كثير ما أسداه بالقليل، وعن عام

المنفعة بخاص المنفعة، وعما كان محتاجا إليه عند القبول بما هو فضل لا يحتاج إليه مبتدئه بالإحسان. وبالجملة: يجهد أن لا يكون مكافئا بالمثل. والمكافئ بالمثل فهو الذي يكافئ بما هو مقارب في الجنس أو متقارب في القدر والمنفعة. وأما الموجبة للنباهة والحمد والثناء من المكافأة فأن لا يكون المبتدئ والمكافئ مؤثرا لإحسان يسير أو مكافأة قليلة، وقد تيسر عليه الجزيل. على أن المتيسر من المكافأة قد يكون تارة ما هو مثل الإحسان المبتدأ من جنسه بكماله وكليته، وقد يكون ما هو أكثر منه، وقد يكون شيئاً خارجا من جنسه وشبيها به بالقوة، وقد يكون ناقصا. ومن وفى الممكن فقد أعذر، ومن قعد عنه فقد أعذل. وقد يكون من المكافأة أمور ليست أعواضا تملك، بل مثل سر صديق وإيحاش عدو، وأفعال يلتذ بمشاهدتها ويتعجب منها من الفكاهات وغيرها بحسب ما يقع له عند مشاهدة المتقرب إليه إياه من الموقع لاستعداد يختص به المتصرف إليه في فطرته. فكل يلتذ بشيء ويتعجب من شيء يخصه. وإما بحسب ما اعتاده وتدرب فيه، فإن الدربة قد تلذذ شيئاً وتعجب منه، لولاها لم يلتذ به ولا تعجب منه. ومن هذا الباب أيضاً الهداية والنصيحة فإنه إحسان ومكافأة ما. ولموافاة الصنيعة أو الجزاء وقت الحاجة إليه والرغبة فيه موقع لذيذ، بل عظيم كريم. ولكل واحد من الناس خاص إيثار؛ فلقوم ما يعينهم في الغلبة، ولقوم ما يعينهم في الكرامة، ولقوم ما يعينهم في اليسار، وهلم جرا.

والتصديقات الخطابية في باب الخير والشر إنما تكتسب من هذه المواضع المذكورة.

الفصل الثالث

في الأشد والأضعف وختم القول في المشوريات

وقد يحتاج الخطيب المشير إلى مقدمات يعدها في إثبات أن هذا الخير أفضل، وهذا النافع أنفع، بل قد يحتاج إليه غيره أيضاً. فينبغي أن يعد الأنواع النافعة في ذلك.

فأفضل الخيرين أعمهما، أو أدومهما، أو أكثرهما جهات نفع وخيرية وأولاهما بأن يكون مقصودا لنفسه. وإذا كان الواحد من باب خير ما أفضل من عدة من خير آخر - إلا أن يكثر جدا - فهو أفضل. والخير الذي عظيمه أفضل من عظيم خير آخر فهو أفضل، مثل أن العظيم من الحكمة هو معرفة الله، والعظيم من العبادة هو المثابرة على الصلوات، ومعرفة الله أفضل من المثابرة على الصلوات. فالحكمة أفضل من العبادة. وما كان أيضاً نفسه أفضل، فعظيمه أفضل؛ فإنه إذا كان القرآن أفضل وأفصح من خطبة النبي، ففصيح القرآن أفضل وأفصح من فصيح خطبة النبي. وإذا كان أحد الخيرين يستتبع الآخر، إما معا كالسلطان والكرامة، وإما بأحرة كالسلطان واليسار، وإما في القوة مثل السلب فإنه نفسه فقد، وليس كل فقد سلباً، وكان الآخر لا يستتبعه دائما، فالمستتبع أفضل. وربما أقنع أن الشيء الذي ليس بفاضل في نفسه، إذا كان يفعل خيرا أعظم في نفسه من شيء آخر هو نفسه فاضل، فإنه ينبغي أن يكون هو آثر من الفاضل، وإن لم يكن أفضل، مثل الجلد والجمال. فإن الجلد، وإن لم يكن بنفسه خيرا كالجمال، فقد يدرك بالجلد ما هو أفضل من الجمال. وكذلك التصحح، وإن لم يكن أفضل من اللذة، فقد يدرك به ما هو أفضل من اللذة، فيكون هو آثر. فيكون بعض ما هو نافع آثر من بعض ما هو خير. والذي يؤثر لنفسه، وإن لم يصحبه الآخر، آثر من الآخر، إذا كان لا يؤثر وإن لم يصحبه الأول، مثل الصحة والجمال. فإن الصحة بلا جمال مؤثرة، ولكن الجمال بلا صحة غير مؤثر؛ فالصحة آثر وأفضل. والذي هو تام الوجود مستقره ومراد لنفسه كالصحة آثر من الذي يفقد أحدهما أو كلاهما، إما كاللذة فإنها في طريق التكون وتطلب لذاتها، وإما كالرياضة فإنها في طريق التكون ومع ذلك فإنها تطلب لغيرها. والذي وجوده يغني عن الآخر أفضل من الذي وجوده يفتقر إلى الآخر، مثل اليسار والتجارة. فإن اليسار يغني عن التجارة، والتجارة تفتقر إلى اليسار؛ فاليسار آثر. وقد يوهم كون الشيء مبدأ لأمر أنه أعظم منه، وربما لم يكن في الحقيقة. فإن الخير أفضل من إخياره، وهو بدؤه. على أنه ليس يمكن أن يكون خير أو نافع مشوري لا بدء له. وكيف وكلها إرادي! فإذا كان كذلك، أمكننا أن نجد أنواعا من اعتبار المبادئ: فما مبدؤه أعظم، فهو أعظم. والمبدأ الذي لأعظم المعلولين أعظم. وقد

يمكن أن ينصر في بعض الأوقات أن المبدأ نفسه أعظم. فإن رجلا واحداً من الخطباء يقال له لاوداماوس ذم رجلين: أحدهما يقال له قلسطراطس، والآخر كفريوس. وكان قلسطراطس - كما أقدر أنا - أشار على كفريوس بارتكاب جور فأتمر. فذم قلسطراطس وقال: إن خطيئته أعظم من خطيئة الآخر، فإنه لولا إشارته عليه بالجور، لما ارتكبه. ثم ذم الآخر، فقال: إن خطيئته أعظم من خطيئة الأول، فلولا ائتماره، لما ضرت مشورته.

وأيضاً فإن الأعز أفضل كالذهب. وأيضاً بل الأعم نفعا، كالحديد، فإن في صلابته وشدته منافع عامة جدا ليس في الذهب. بل الأكثر وجودا أعم نفعا، كالحديد، فقد ينتفع به كل إنسان، والذهب يقل الانتفاع به. وكذلك الماء، وإن كان دهن البلسان أعز وجودا منه، فهو أفضل لعموم نفعه.

وأيضاً فالذي هو أصعب إدراكا وذلك لعظمة في نفسه. بل الذي هو أسهل وصولا إليه، وذلك لموافقته لمحبتنا للدعة. وأيضاً فإن الذي ضده أعظم ضررا فهو أعظم نفعا؛ والذي فقدانه أعظم ضررا، فهو أعظم نفعا. وأقلب الأعظم في باب النفع إلى الأعظم في باب الضرر. وغايات أفعال هي أعظم، فمن الخيرية أو الشرية أعظم. وبالعكس. وما هو خاص بالأعظم أعظم، فإن صحة البصر أعظم من صحة الشم، إذ البصر أعظم من الشم. وكذلك محبة الإنسان أفضل من محبة المال، لأن الإنسان أفضل من المال. ثم الفضائل أنفسها، وهي من المبادئ، أفضل من الأفعال الفاضلة. وما اشتهاره أفضل فهو أفضل. وبالعكس. وأفضل العلمين فهو الأفضل أثرا، مثل الطب، فإنه أفضل من علم الزينة؛ ومثل علم الهندسة فإنها أفضل من علم الأخلاق. فإن الصدق في الهندسة آكد وهو فيه الغرض، وفي علم الأخلاق أضعف، لأن بناءه على المحمودات، وليس الغرض فيه نفس الصدق فقط، بل والعمل. وبالعكس. فإن أفضل العلمين في وزنه، أي في وزن براهينه، وفي مرتبته، أي في تقدمه بالغائية، لأنه هو الذي علم آخر لأجله، فغايته أفضل. فلذلك علم التوحيد أفضل من علم الهيئة، لأن القياسات التوحيدية مجردة عن المادة، صحيحة جدا؛ والهيئة تتعلق بالحس والرصد. وأيضاً فإن الهيئة يقصد علمها ليتوصل به إلى

كثير من علم التوحيد. والذي ما يشهد به العقلاء الصالحون الذين لا تستغويهم الأهواء والشهوات فهو أفضل مطلقا؛ وقد يقتدرون لسلامة أنفسهم عن العصبيات والأهواء على الإحاطة بكثير من الأمور الفاضلة بماهيته وكميته، وإن كان ذلك دون ما تفيده الصنائع العلمية المرتبة ترتيبها الطبيعي. وما هو أكثر إلذاذا فهو أفضل. فاللذة مشتاقة عند الجمهور لذاتها، وخصوصا ما كان أبرأ عن شوب الغم، وأدوم مدة، وأرسخ ثباتا. وكذلك ما كان أجمل فهو أفضل من الأقبح. فإن الجميل مختار لذاته. ومن التصاريف أيضاً أن الشجاعية أفضل وآثر من العفية، لأن الشجاعة أفضل وآثر من العفة. وما يختاره الكل آثر. وما يختاره السلاطين والعظماء أو العلماء آثر. وما يختاره الذين يؤخذ عنهم الرأي في عظائم الأمور، وإن قلوا، فإنهم هم المكرمون أيضاً؛ فإن من جنس الهوان أن لا يقبل قول الإنسان. والذين هم أعظم كرامة. والذين هم أشد تمكنا من الضر والنفع. والمجبرون على تعظيمهم. وهذه الأنواع تفارق ما سلف. فإن ذلك بحسب الشهادة، وهذه بحسب الإيثار. وأيضاً فإن المعنى العظيم من هذا إذا جزئ إلى أقسامه، فعدت أقسام ذلك المعنى، فكثر الكلي الواحد أو الكل الواحد، صار أعظم. مثل ما قال أوميروس: إن هذه المدينة، إذا فتحت عنوة، ستلقى من مالاغروس كل شر، وكذلك الناس كلهم، فإنه يهلك الناس، ويشب الحريق في المدينة حتى يحرقها بأسرها، ويعترف كل بولده، أي ينوح كل باسم ولده: يا ولدي فلان! فهذا التفصيل مما قد جعل الشر أعظم مما لو ذكرت الجملة غير مفصلة. وقد يفعل أيضاً التركيب والإجمال، فإنه إذا اقتضت جزئيات خير أو شر، ثم اتبع ذلك بالدعوى الكلية، زاده ذلك تأكيدا. وأيضاً فإن صدور الشيء عن أصعب مصادره وأقلها صدورا عنه يجعله أعظم، إما بحسب الزمان إذا كان صدوره في مثل زمانه أقل، أو السن إذا كان صدوره عن صاحب ذلك السن مثلا صعبا وقليلا. وكذلك المواضع ومقدار المدد والقوى فإنها تجعل الشيء الغريب الصدور عظيما. فإن الزنا من الشيخ مستفظع فوق استفظاعه من الحدث. وأورد لهذا الباب أمثلة في التعليم الأول لم أفهمها. والجزء الرئيس من الشيء الأشرف هو أفضل، كمن قال: إن نفي الشباب عن المدينة مثل إسقاط الربيع

عن السنة. وأيضاً فإن الذي يكون في الحين الأنفع أفضل، مثل المال فإنه في الكبر أفضل منه في الشباب، وفي المرض أفضل منه في الصحة. والأقرب إلى الغاية أفضل، لأنه كالغاية. وكذلك ما كان من اللوازم خاصا بالغاية أفضل من لوازم تخص ما هو دون الغاية. فإن الصحة تلزم اعتدال المزاج، والضعف يلزم ما دون اعتدال المزاج، فالصحة أفضل من الضعف. وقد فهم من الضعف الضعف بمعنى اليسار وتضاعف المال، وفهم من الخاص ليس الخاص بالغاية، بل الخاص بالكاسب. وعندي أنه وقع في النسخ غلط، ويجب مكان الضعف عدم الضعف أو ما به وهو القوة؛ ولكن يجب أن يرجع إلى اليونانية. والخيرات المتيسرة في آخر العمر آثر من المتيسرة في الحداثة، لأنها كأنها تخص الغاية. وما يقصد لأجل ذاته، وليكون موجودا بالحقيقة، آثر من الذي يقصد لأجل الحمد الذي، إذا كان ذلك لا يوقف عليه ولا يظهر للغير، لو يؤثر ألبتة. ولهذا ما تكون استفادة الخيرات آثر من إفادتها، إذا لم تظهر للغير؛ لأنها إذا لم تظهر للغير، فغلط الغير في مصدرها لم تؤثر. وقريب من هذا ما قيل في الصحة والجمال. وما هو أنفع في أمور كثيرة فهو أنفع. فإن ما ينفع في الحياة وفي حسن الحياة آثر من الذي ينفع في أحدهما. ولهذا ما تعظم الصحة واليسار لكثرة تفننهما في النفع، لأنهما يبرئان من الحزن، ويمكنان من اللذة علما أو جهلا. وكان اليسار هو من الخير المطلق عند بعض الناس، وعند بعضهم إنما يكون خيرا إذا اقترنت به أحوال أخرى. وكذلك الضرر قد يختلف، فمن الضرر ما هو أعم؛ ولذلك فقء عين الأعور أضر من فقء عين الصحيح. ويجب أن يستكثر من ضرب الأمثال وإيراد التذاكير واقتصاص أحوال ناس هم في مثل ذلك الحكم.

فقد أعطينا الأنواع النافعة في إثبات أن الشيء صلاح حال، أو نافع، أو خير، والأنواع في الأفضل، والأنفع، والآثر.

والمدينيات الست، فقد علمتها، وعلمت الغايات فيها، وأن كل واحد منها ينبغي أن يشار فيه بما يحفظه، وأن الإجماعية منها، فقد يرأس فيها الإنسان الذي هو في مثل حكم غيره، وإنما يرأس إجماعا لداع دعا إلى ذلك من قرعة، أو

بخت. وخساسة الرياسة هي التي يكون الاستيلاء فيها ببذل إتاوة يطلقه الرئيس للمرؤوسين فيتقبلونه. وأما الرياسة الشريفة فهي التي يسوس فيها السائس لأنه مستحق للسياسة لاقتداره على وضع السنن أو حفظها. وأن وحدانية الرياسة هي التي قصارى غرض الرئيس فيها العز، والكرامة، والانفراد، والاستعباد لمن هو غيره؛ وأن هذه قد تكون بسيطة، محدودة، وقد تكون متركبة، متبدلة بحسب ما يمكن به حفظ الكرامة.

وغاية الإجماعية الحرية؛ وغاية خساسة الرياسة اليسار؛ وغاية جودة التسلط حفظ السنة؛ وغاية الكرامة حفظ الكرامة والعز والاحتراس من المنازع. ولكل غاية ضرب من الأخلاق يجانسه فيحفظه ويدعو إليه مما يسهل الوقوف عليه.

وينبغي أن يكون المشير يشير بتلك الأخلاق، ويكون متخلقا بها. فإن المشير إذا أشار بخلق لا يتخلق به نبا عنه القبول.

فليكن هذا كافيا في المشوريات.

الفصل الرابع

في المنافريات وهو باب المدح والذم

فلننتقل إلى تعديد الأنواع النافعة في المدح والذم، المتعلقة بالفضيلة والرذيلة وما يجري مجراها. وهي مع أنها تنفع في المدح والذم، فقد تنفع في إعداد الخطيب للتصديق بقوله، وإن كان في غير باب المنافرة، وذلك أنه إذا أثبت فضيلة نفسه جعل نفسه أهلا للثقة بقوله؛ وكذلك إذا ذم خصمه، عرضه لرد الناس قوله.

والممادح المنسوبة إلى أنها فضيلة وأشياء تتبع الفضيلة من الجمال والحسن وغير ذلك من الممادح التي قد يتعدى بمدحها الناس والملائكة إلى أشخاص أخر يمدح بها. فالجميل هو المختار لأجل نفسه، وهو المحمود اللذيذ لا لشيء آخر، بل لأجل خيريته. فإنه جميل من هذه الجهة. والفضيلة نوع من الجميل، لأنها قوة،

أي ملكة حسنة التأتي لتحصيل ما هو خير، أو يرى خيرا، وهي التي تفعل أو تحفظ الأمور الشريفة العظيمة من كل جهة. وأجزاء الفضيلة هي: البر، والشجاعة، والعفة، والمروءة، وكبر الهمة، والسخاء، والحلم، واللب، والحكمة. ومن الفضائل لا محالة ما يتعدى خيره إلى غير الفاضل، مثل البر والشجاعة والسخاء، ولذلك تلزم كل واحد منهم، إذ الكرامة مبذولة من الكل للنافعين.

فلنعد إلى ذكر كل واحد منها: فأما البر فإنها فضيلة عادلة تقسم لكل ما يستحقه بحسب تقدير الشريعة. والجور رذيلة يكون بها المرء آخذا ما ليس له بحسب تقدير الشريعة. والشجاعة فضيلة يكون بها المرء فعالا أفعالا صالحة نافعة في الجهاد على ما تأمر به الشريعة، وبها ينصر الشريعة نصرة خدمة؛ والجبن خلاف ذلك في التقصير. وأما العفة ففضيلة يكون بها المرء في استعمال الشهوانية البدنية على القدر الذي ترخص فيه الشريعة؛ والفجور خلافه. وأما السخاء ففضيلة يكون بها المرء فعالا للجميل ببذل المال؛ والدناءة خلافه. وأما كبر الهمة ففضيلة يكون بها المرء فعالا لأفعال عظيمة المنزلة من الحمد؛ والسفالة ضدها. وأما المروءة ففضيلة بفعل النبل بالتوسيع في الإطعام؛ وصغر النفس والنذالة خلافه. وأما اللب ففضيلة في الرأي يكون بها المرء حسن التعقل والمشورة نحو الخيرات والجميل؛ والبلاهة ضده.

ولتؤخذ هذه الرسوم على ظاهرها، ولا يلتمس فيها التحقيق العلمي ألبتة. وكذلك في أكثر سائر الرسوم التي نورد في هذا الفن من المنطق.

فهذه هي الفضائل التي يمدح بها.

وأما ما سواها من الممادح ففاعلات الفضائل والعلامات التي تدل على الفضائل، مثل الأنداب على الشجاع. وكذلك الانفعالات التي تلحق العادلين، لإذا لزموا العدل ولم يجنبوا إلى الجور، كالمستودع إذا شدد عليه العذاب في انتزاع ما هو في يديه، فاحتمل، وأبى أن يسلم الوديعة إلا إلى ربها. وأما الانفعالات التي يستحقونها عدلا، فهي وإن كانت خيرا في نفسها وواجبات، إذ كل فعل يصدر عن عدل فهو واجب وخير، فإنها من حيث هي آلام صرفة تجلب ضيما

وخسرانا فقط بلا زيادة أخرى فليست خيرات وممادح لمن تقع بهم. وإن كانت باستحقاق عن سوء سيرة، فهي مذام. وأما في الباب الأول فقد كان الألم، وإن كان من حيث هو ألم، شرا ينقضي أثره، فهو من حيث يدل على فضيلة النفس وإيثار العدل مكرمة ومحمدة، وربما خلد ذكرها. وقد يمكن أن يصدر عن الشجاع فعل لا يصدر إلا عن شجاع، أو يلحقه انفعال لا يكون إلا للشجاع؛ وكذلك قد يصدر عن السخي فعل وانفعال لا يصدران إلا عن سخي؛ ولكنه لا يكون محمودا، إذا كان خارجا عن مقتضى العدل. ومن آثار الفضائل ما هو أكرم وأحسن. فإن الشجاع إذا جوزي بالكرامة، كان هذا أقرب إلى استحقاق المدح به من أن يجزى بالمال. وأدل أفعال الفضائل على استيجاب المدح ما فعل لا لجذب منفعة إلى الفاعل، بل لأجل غيره، أو لأنه خير لنفسه. إذ هو خير عام له ولغيره. ولهذا يمدح من يتعهد الموتى بالصدقات، لأن هذا النوع من الإحسان لا يبتغى به جزاء. ثم ما أريد به نفع الآخرين من حيث هو خير لهم، وليس لهم فيه غرض. ويفارق ما قبله أن ذلك كان الإيثار متجها فيه إليه لأنه خير فقط، وهذا لأنه خير للآخرين؛ وهذا قد يبتغى عليه جزاء، والأول لا يبتغى عليه جزاء. وبعد هذا ما يراد به الإحسان إلى المحسنين خاصة. فإن كان مكافأة فإنه من حيث يكافئ فاعلها لا يرتاد لنفسه خيرا إلا بالعرض من حيث هو مكافئ متوقع لا مكافئ فقط. وأما المكافئ، من حيث هو مكافئ، فقد حصل الخير وأحرزه، وليس يتوقعه حين يكافئ.

ومن علامات الفضيلة والممادح إجزاء من تنابذ الفضيلة وتضادها وتخجيله. فإنهم كثيرا ما يبتدئون بأقوال وأفعال من الفواحش يريدون بها فضح غيرهم فيفتضحون لفضيلة في ذلك الغير يصدر عنه حسن المعاملة لأجله. مثل ما فعلت سفا الحكيمة، حين رمز إليها القاوس المتغلب، فعرض عن فاحشة قائلا: إني أريد أن أنفث عن صدري بشيء، لكن الحياء والاحتشام يصدني عنه. فاستقرت هذه الحكيمة على جملة أمرها وديعة لم تقابله بالفحشاء من القول، والهجر من السب، مستحيية من مفارقة طريقة الحكمة، ومن إظهار التنبه لمعنى الفاحشة، كأنها لا

يخطر ببالها أن أحدا يعرضها لطمع سوء، ويعترض لها بدعوة إلى فاحشة، ويضرب لها مثلا بمنكر، أو يجري عليها المعاني التي تجري على غيرها. لكنها كانت مصروفة الشغل إلى نصرة الهيئة والملكة الفاضلة. تترك الفعل الرذل. وكذلك من كان معها من النسوة الحصر لا يجزعن ولا يخفن من وقوع مثل ذلك بها ثقة بشرف نفسها، واعتلائها عن طاعة غير الواجب. وكمال فعلها في طاعة فضيلتها، وقلة انفعالها عن الرذائل، صار كل ذلك صادرا عن ملكة حصلت بالارتياض والاجتهاد. فإن الفضائل جلها مباين للهوى. ويكتسب بالمجاهدة إيثارا للمجد والفخر في تنميتها. وتنميتها بالعقل على الهوى. مثل ما سمعت عن عفة الرجل والمرأة. والاستحياء أيضاً قد يؤهل للمدح ولكن دون تأهيل حالة سفا. والاستحياء أيضاً قد يكون لشيئين: أحدهما لاشمئزاز النفس عن الحالة الشنعاء، وهذا يصدر عن فضيلة؛ والثاني لنظرته ذكر فاحشة عرف بها المستحيي، وقد نسيت في الحال. فإذا لفظ بلفظ يشير إلى معناها، أو فعل مثلها، خطرت بالبال من الحاضرين، وهو من أهلها، فخطر بالبال صنيعه، فصار كالمشاهدة منهم له، الموجبة للاستحياء، إلا من البالغ في الرذيلة والسقوط فلا يستحيي من انكشاف مذمته. ومن الممادح أفعال يفعلها الإنسان ليصلح بها حال آخرين. وأيضاً الانتقام من الأعداء، وقلة الإذعان لهم، والجزاء على الحسنة والسيئة. وأن يكون الشجاع مغلبا لا يغلب. فإن الغلبة والكرامة من ممادح الشجعان. وأن يفعل أفعالا تنشر وتذكر، وتكون لعظمتها مما يسهل تخليدها، فيتوارثها الأعقاب. ومن الممدوحات علامات تختص بالأشراف، كإسبال العلوية شعورهم، فإنه من دلائل شرفهم. ومن الممدوحات الاستغناء عن الآخرين في أي باب كان.

وقد يتلطف في المدح على سبيل كالمغالطة، فيعبر عن الخسيسة بعبارة تجلوها في معرض الفضيلة، إذا كانت أقرب الخسيستين المتضادتين من الفضيلة، أو قد كان يلزمها والفضيلة شيء واحد يعمهما. وهذا مما يضطر إليه الخطيب إذا أحوج إلى مدح الناقصين، فجعل الشيء الذي تشارك به الفضيلة الخسيسة مشاركة ما مكان نفس الفضيلة. فيقال للحريز إنه حسن المشورة، وللفاسق إنه لطيف العشرة، وللغبي

إنه حليم، وللغضوب القطوب إنه نبيل ذو سمت، وللأبله المغفل عن اللذات إنه عفيف، وللمتهور إنه شجاع، وللماجن إنه ظريف، وللمبذر في الشهوات إنه سخي.

ومن الممادح الانخداع والغلط في صغار الأمور، فإنه يدل على قلة الخوف، فإن الخوف هو الملجئ إلى الاحتياط في الفكر، ويدل على قلة الالتفات إلى مراقبة فوت ما يظن به. وقد يمدح أيضاً بالبراءة عن الانخداع أصلا لشدة الفطنة. ومن الممادح الإذلال إلى الصديق والعدو. وإن كان من الممادح أيضاً تخصيص الأصدقاء بالإحسان والإسداء. وأيضاً فإن الخطيب يجب أن يعلم موضع مدح الممدوح حتى يمدحه بما يلائم ذلك الموضع، فلا يأمن من أن يكون الممدوح به في موضع مذمة في موضع آخر، بل يجب أن يعلم الممادح بحسب البلاد والأمم والملل. ومن الممادح ذكر السلف الصالح والآثار التي خلدوها، خصوصا إذا تشبه بهم الخلف فاستوجب مزيد مدح وكرامة من تلقاء نفسه، وإن قصر عن شأو سلفه، أو كان ما يكسبه أقل مما كان ينبغي أن ينحو نحوه من الخير والفضيلة، كالإنسان المتوسط في همته، أو كان ما يكسبه أقل مما كان ينبغي، فإذا أنجح، اقتنع فلم يمعن. والكبير الهمة كلما أمعن في الإنجاح، أمعن في استئناف الجد نحو إدراك ما هو أعلى، وصار أحرص على اقتناء المآثر المستصعبة. ومثل هذا الإنسان لا يقتصر على الشرف الموروث، بل يستخف به، وينشط لادخار الحسب والشرف المكتسب، ويقل افتخاره بآبائه، وربما ارتقى بأفعاله إلى درجة تفوق درجة قبيلته، كما قال بعض الناس في مديح سوسدس مخاطبا أباه وإخوانه: إنه اليوم في الساطورانس. كأن الساطورانس قبيلة أشرف من اليونانيين.

وأول الأفعال التي يستحق بها المدح ما صدر عن قصد أو عن مشيئة. وأما التي بالعرض، فإذا بدر نفعه لم يذكر إلا أن يتكرر، فيلحق حينئذ بالممادح، ويشبه بما يصدر عن مشيئة. فإن المتكرر مرارا قد يظن به أنه مقصود من الفاعل، ويعتقد أن الذي بالبخت قليل التكرر. والممادح الحقيقية هي الأفعال الاختيارية. وأما المظنونة فهي التي تنسب إلى النسب، حتى يقال: إن الأسد يلد الأسد، والحية تلد الحية؛ وكذلك التي تصدر عن تأديب وتقويم، ليس عن نشاط غريزي. على أنه ليس يبعد من الحق أن يتشبه الأولاد بالآباء. فإن الإنسان يحرص على الإتيان بما يكثر

منه مشاهدته ويستمر عليه نشوؤه، ولذلك ما قد يحمد الفاعل إذا فعل الجميل المنشوء عليه. فإنه إذا فعل ما نشأ عليه، دل على أن الفعل إنما صدر عن فضيلة وعن ملكة فيه رسخت مع النشوء. فيكون حينئذ قد فعل ما فعل آباؤه. فإن أعمالهم الباقية دلائل على أفعالهم. وإنما يمدحون على أعمالهم لأنها عن أفعالهم؛ وإنما يمدحون على أفعالهم لأنها تصدر عن فضائلهم الموجودة فيهم. فأما استحقاق الحمد فهو لنفس الفضيلة، حتى لو تيقنا وجود الفضيلة في إنسان ما، فإنا نمدح ذلك الإنسان، ولو لم نر فعلا فعله. ثم الفعل دليل على الفضيلة التي هي الممدوحة. وإن كان استحقاق الحمد لا يكون إلا على فعل، والفعل هو الإنعام. وأما السعادة المشهورة فهي من باب الاتفاق والبخت. وكما أن صلاح الحال جنس للفضيلة، كذلك الاتفاق الجيد جنس للسعادة.

لكن الكلام في المدح والمشورة نوع جديد، أي غير ما قلناه مما هو خاص أو مما قد اعتبر خاصا بكل واحد منهما، بل شيئاً يعمهما وغيرهما من الأمور الخطابية. وذلك أن من الذي نمدح به الممدوح أشياء قد يشار بها على المشار عليه. وبالعكس. فإنه كما يقول المشير: ينبغي أن لا تستنيم إلى السعادة الاتفاقية، بل أن تستنيم إلى ما تيسر لك من المآثر المكتسبة بالمشيئة، ويكون هذا مشورة على سبيل تفويض وإطلاق؛ إذا كذلك يقول المادح في الممدوح: إنه هو الذي حاز المحاسن بسعيه، ليس الذي اتفق له من أسبابها ما أتته منها حظا غير موثوق به. فإذا أردت أن تمدح، فيلزمك أن تتأمل ما تمدح به. فإذا كانت المشوريات تتشاد في أمور، فيمنع عن بعضها ويطلق بعضها، فالذي لو أشرت لأطلقت الإذن فيه ورأيته المستصلح من الأمرين للتقرب بالمشورة به، فهو المستصلح للمدح. فانتقل من المشورة إلى المدح، ومن المدح إلى المشورة. وينبغي أن يؤكد أمر المدح، وكذلك أمر المشورة، بالألفاظ المعظمة المفخمة، كما يقال: إنه هو نسيج وحده في كذا، وإنه قريع عصره فيه، وإنه وحده فعل، وأول من سن، وأسرع من فعل مثل فعله، وأكثر من فعل مثله فعلا، وفعل في زمان يعسر فيه فعل مثله، وإنه صار قدوة لغيره، وأقام غيره لمن سواه، وأصبح مزجره عن الفحشاء والمنكر أمة يؤتسى به في الجميل شهرة عند الناس والجمهور، وخصوصا إذا كان فعل ذلك بقصده. ويقال في كل شيء من ذلك ما يشاكل. وكذلك يقال: إنه فعل كذا لا كفلان الذي قصر

عنه، بل كفلان الذي وفق له. وليس كل إنسان مليئا بالمقايسة بينه وبين غيره. فإن أكثر الناس يستفضل نفسه على غيره في فضله، ويستهين رذيلته وعيبه الذي لو كان في أخيه استكثره. وعلى ما يقال: إن المرء ليعمى عن الجذع يعترض في حدقته، ويلمح قذاة في عين صاحبه. وليس كل إنسان مثل سقراط الذي كان يعتبر نفسه من غيره في مجاري أخلاقه، فيعاقب نفسه إذا تشبهت بالأراذل، ويثيبها إذا تشبهت بالأخيار. ومن المحمود أن يجتهد في التشبه. فإن المجتهد كالحاصل في تخوم الفضائل.

فبهذه الأشياء يكون التعظيم. والتعظيم يدل على زيادة في الشرف. والزيادة في الشرف شرف مفرد. والشرف المفرد ممدحة خاصة. وبالجملة: فإن التعظيم والتفخيم أشد مشاكلة للمدح وأما الدلالات والبرهانات فأشد مشاكلة للمشورة. لأن الممادح بالحاضرات، وأكثر الحاضرات مقربها، وقلما يطلب دليل عليها وأما المشوريات فبالمعدومات الغائبة. وتمس الحاجة إلى تصحيح الغائب بالحجة وضرب الأمثال مما كان لما سيكون أشد من مسها إلى تصحيح الحاضر. وأما الكلام الذي هو فصل القضاء، وهو استيضاح صحة الحجة، فللحاكم، لأن الحاكم ينبغي أن يورد الفصل الذي لا مطعن عليه. وضرب الأمثال من الأمور المستقبلة والماضية أوقع عند الجمهور في المشورة من غيره، لأنه أمر قد كان ودرس وبقي ذكره. وللتذكير تأثير أكثر من المشاهدة، لأن التذكير كأنه أقرب إلى الأمر العقلي الذي يختص بذوي الألباب، والمشاهدة إلى الأمر الحسي الذي يشترك فيه الخاص والعام. وقد تستنبط الممادح من المذام، والصواب في المشورة من الخطأ فيها.

الفصل الخامس

في شكاية الظلم والاعتذار بأنه لا ظلم

وأما القول في الشكاية والاعتذار فقد حان أن ننتقل إليه، ونحدد القياسات المشاجرية، وأن نبين الأمور التي يجور لأجلها، فتؤخذ منها مقدمات في أنه لما كان الفاعل كذا أقدم على الجور، والأمور التي يعرض بها الإنسان لأن يجار عليه، فتؤخذ منها مقدمات في أنه لما كان المفعول به كذا أقدم بالجور عليه، والغايات

التي كان يجار لأجلها الجور، والأمور التي هي في أنفسها جور. وقبل ذلك ينبغي أن نحدد الجور، فنقول: إن الجور إضرار يقع بالقصد والمشيئة متعد فيه الرخصة الشرعية.

والشريعة والسنة: إما خاصة مكتوبة بحسب شارع شارع، وبلاد بلاد، وأزمنة أزمنة وإما عامة غير مكتوبة، لكن أكثر الناس وجلهم يعتقدونها، ويرونها. وربما تخالفا: مثل إيثار أرذل الأولاد بالتحلي، فإنه يصح في السنة المكتوبة، إذا وقع من المؤثر في وقت الصحة، ويمنع عنه في السنة الغير المكتوبة. والقضاء أمر مبني على السنة المكتوبة، والوساطة على السنة الغير المكتوبة، والحسبة على أقرب السنتين من مصلحة الوقت مشوبة بسنة الملك، وهو السياسة.

فالجائر هو الذي يضر بالمشيئة. لأن الذي يصدر عنه فعل ما طبعا أو قسرا، لا مشيئة وطوعا، فإنه لا يعد به محسنا ولا مسيئا. وأما الذي يقدم طوعا على ما يفعله فهو الجائر. والمقدم طوعا هو الذي يعلم ما يفعله ويقدم عليه غير مقسور لأمور يستدعيه إليه هواه. فمنهم من يكون مقدما هذا الإقدام عن رؤية ونظر واختيار، وهذا هو الشرير الجائر. ومنهم من يفعل ذلك لضعف رأي، وهو الذي يجيب في ذلك داعي تخيل يثير انفعالا نفسانيا مناسبا لاستعداد خلق له، أو مخالفا للخلق الموجود فيه. مثل ما يعرض ممن تغلبه الشهوة أو الغضب أو الخوف أو شيء آخر مما يشبه ذلك، فيعمل من غير روية يستعمله فيما يفعله، وربما يعقبه الندم. وهذا مثل ما يبدر عن النذل إذا لمح مرفقا وعن الشره النهم إذا عرضت له لذة ويبدر من الكسلان، عندما يتخيل الدعة التي يهواها، من خذلان صديقه ومن الجبان عند الخوف، فربما سلم الحريم كما يقع من المؤثر للكرامة عند استرباح الكرامة وتقية الهوان وكما يقع من المغضوب، عند ثوران الغضب، من عسف ومن مؤثر الظفر، عند اعتراض الغلبة، من اقتحام ومن الأنف ذي الحمية، عند خشية الاستخفاف والعقوبة، من انقباض ومن المائق المافوك في عقله، عند التبلد فيما بين الخطأ والصواب، من خبط ومن الوقح الجريص، عند فائدة تلوح له ومربحة خسيسة تقرب منه، من استخفاف بنضوب ماء الوجه، وقلة رغبة في الحمد. فهذه هي الأحوال التي إذا كانت في خلائق الناس حركتهم إلى الجور، أو كانوا قد انفعلوا بها وقتا ما، وإن لم

تكن عن خلق. وينتفع الخطيب باستعمالها في أن الجور وقع من الجائر. فينبغي أن نبين الآن الأشياء التي لأجلها يجار. فإن الأمور المشكوة ستحد، وأما المعاذير فإنها غير محدودة بأنفسها، لأنها تتبع الشكايات وتتحدد بها. فمن المحال أن تكون معذرة إلا وتتلقى بها شكاية مصرح بها، أو مضمرة، أو متوقعة، فنقول: إن كل فعل يصدر عن الإنسان، فإما أن يكون عن قصد وإرادة، أو يكون بغير قصد وإرادة. وما ليس بقصد وإرادة، فإما أن يعرض بالاتفاق، أو يقع بالاضطرار. والذي بالاضطرار، فإما أن يقع عن طبيعة، وإما أن يقع عن قسر. فأما الأفعال التي تكون عن الإرادة، فمنها ما يتبع العادة والخلق، ومنها ما يتبع شوقا حيوانيا، إما نحو اللذة وهو الشهوة، وإما نحو الدفاع والغلبة وهو الغضب، ومنها ما يتبع شوقا فكريا أو شوقا منطقيا. ويشبه أن يكون قد عنى بالفكري ما يصدر عن الفكر نحو أي غرض كان، وإن كان الغرض غير عقلي أو غير جميل، وبالمنطقي ما يكون نحو الجميل العقلي. ويشبه أن يكون قد عنى بالفكري التخيل، بالمنطقي الفكري بالحقيقة. وهذه الأقسام تنحصر في سبعة: الاتفاق، كمن رمى صيدا فأصاب إنسانا والطبيعي، كمن ركب مطية مستأجرة مثقلة بالقدر الذي عسى أن يكون غاية ما يرخص في حمله عليها، فناء بها حتى نفقت واستكراهي، كمن يلب على يده فيقبض سكينا، فيوجأ بيده إنسان وإما عادي وخلقي، مثل من اعتاد السرقة والاختلاس. فإذا أمكنته فرصة لم يملك نفسه أن انتهزها وإما فكري، مثل رجل اختل حاله، فلم يزل يفكر ويحتال حتى أنشأ تدبيرا في اختزال مال إنسان وإما غضبي وإما شهواني. فهذه هي القسمة الذاتية. وأما قسمة هذه الأسباب من جهة الأسنان، ومن جهة الهمم، فمثل ما يقال: إن الشاب يجور في الحرم وفي الدماء، والشيخ يجور في الأموال، والغني يجور في اللذات. فليس ذلك قسمة ذاتية. فإن الشاب ليس يجور في الدماء، لأنه شاب، بل لأنه غضوب وليس يجور في الحرم لأنه شاب، ولكن لأنه مغتلم. والشيخ ليس يجور في الأموال لأنه شيخ. ولكن لأنه حريص وقح. والغني ليس يجور في اللذات لأنه غني، بل لأنه حريص متمكن. وكذلك الناسك ليس يعدل لأنه عابد، بل لأنه زاهد. لكن من الأقسام التي تتبع العرض ما هو بعيد عن المناسبة، مثل قسمة الناس إلى البيضاني والسوداني

والنحاف والسمان. فإن ذلك لا يتعلق به شيء من الأخلاق التي تصدر عنها هذه الأفعال بالذات. ومنها ما هو قريب، وهو مثل قسمة الناس إلى الأحداث والشيوخ، وإلى العباد والفساق. فإن هؤلاء قد يكتنفهم ويلزمهم من الأخلاق ما تصدر عنها بالذات هذه الأفعال. والغني والفقير من هذا القبيل. فللغني أخلاق تخصه، وللفقير أضدادها.

والأفعال الصادرة عن الاتفاق غير مضبوطة ولا محدودة. وأما التي عن الطبيعة فدائمة وأكثرية. وقد توجب الطبائع أيضاً أخلاقا متمكنة لا يجب أن تنس الأفعال الصادرة عن تلك الأخلاق إلى الطبائع إلا بالعرض. ولم يحسن من ظن أن الطبائع في هذا الموضع تعمل عمل السجايا. وأما الخارجات عن الطبيعة فقد علمتها. والمستكره في جملتها. وقد جرب الناس أحوال المستكرهين مرارا كثيرة في أمور مختلفة، وعرفوا ما فيه. فالمستكرهون عرضة لتمهيد معاذيرهم. إنما الذي يجب علينا تفصيل القول فيه هو ما يكون بروية وفكرة لمنفعة تؤم نحو غاية ترى خيرا، وربما كانت لذة أو غلبة. لكن إقدام من يستفزه الانفعال، فيحثه على فعل ما، هو على خلاف هيئة إقدام المروي عليه. فإن الذي يقدم بانفعال نفساني أو خلقي هو الذي قد أعرض له الشيء، فشاهده، فتحرك به إليه انفعال أو خلق. وأما الذي يقدم بروية فهو الذي يتمحل الحيلة في تحصيل الغاية وطلبها قصدا. لكن أكثر من يجور عن روية، يجوز لمنفعة، لا للذة، ولا لغلبة، وأما الشهوانيون الفجار فليس يجورون في اللذة لينتفعوا بها في شيء، بل لنفس اللذة. والمنطوون على إحنة ووتر يطالبون الثأر لأجل التشفي والغلبة، لا لأجل التأديب. وفرق بين العقاب وبين أخذ الثأر. فإن التأديب يقصد به تقويم المسيء وتثقيفه وردعه ومجازاته لأجل مجازاته. وأما الثأر فالمقصود بطلبه ليس حالا تحصل في المفعول به فقط، بل حالا تحصل للفاعل، وهو التشفي والابتهاج بالانتقام. وكل متبع روية أو مطيع خلقا أو انفعالا فله لذة ما فيما يطلبه. ولكل لذة علة. فبعض اللذات علتها الطبيعة وبعضها علتها العادة، حتى إن كثيرا مما هو غير لذيذ بالطبيعة يعود لذيذا بالاعتياد، وبالجملة: فإن الإقدام على شيء طوعا لارتياد خير ولذة حقيقية أو مظنونة - وبالجملة: لابتغاء المنفعة - هو خاصة المروي. فإن المروي هو مستعمل الحد الأوسط إلى ما يرتاد

من الخير عنده. وهذا الحد الأوسط هو المنفعة، حتى إن الشر بالحقيقة أو بالظن، أو اليسير من الخير قد يطلب بالروية طلب النافع، ليتوصل به إلى غاية هي خير أو ترى خيرا. فحري بنا أن نتكلم في النافع واللذيذ. لكن النافع قد ذكر في باب المشورة، فبقي اللذيذ.

الفصل السادس

في أسباب اللذة الداعية إلى الجور

إن اللذة حركة النفس نحو هيئة تكون عن أثر يؤديه الحس بغتة، يكون ذلك الأثر طبيعيا لذلك الحس. وأعني بالحس الظاهر والباطن معا. والشيء الذي يفيد هذه الحركة هو اللذيذ، وضده الذي يفيد هيئة مضادة لهذه هو المؤلم.

فالأمور الطبيعية كلها لذيذة. والمعتادة والمتخلق بها هي أيضاً كالطبيعة، إذ العادة كأنها طبيعة مكتسبة. والمستكره مخالف لهما مؤلم. ولذلك صار الاعتناء وبذل الجهد والدؤوب من المؤلمات، والكسل والاستراحة والتواني والعصيان والترف والنوم من اللذيذات، لأنها نحو الأمر الطبيعي. والمشتهى لذيذ كيف كان لذة نطقية أو غير نطقية. وغير النطقية هي التي يتوجه إليها الشوق لا عن فكرة ورأي وتمثيل بين أنه هل يجب أن يطلب أو أن لا يطلب، وهي التي تنسب إلى الطبيعة وإلى الحس. لكن السمع والبصر قد يختصان بتأدية لذات إلى النفس ليست طبيعية، بل عقلية، بما تدل عليه من غير المعنى المحسوس، كمن يسمع فضيلة فينزع إليها، أو يبصر صنعا جميلا فيحن نحوه، ويؤثر التشبه به، أو يقرؤه من مكتوب. وأما التخيل فله نوع من اللذات، إلا أن التخيل حس ضعيف كأنه أثر عن حس، ويلذ بالتذكير أو بالتأميل. وأكثر المأمول يطابق المذكور وخصوصا وإنما تؤمل تركيبات عن مفردات محسوسة وسالفة، فيكون الالتذاذ بالذكر أو بالأمل تابعا للذة حسية شوهدت فذكرت، ثم أملت. وإن الحس للحاضر، والذكر للماضي، والتأميل للمنتظر. وربما كان الذكر والتأميل أشد إلذاذا من المركون إلى حصوله. فإن الشوق يسقط مع الظفر. والملال من هذا القبيل. وهذا يختلف باختلاف الأوقات، والأحوال، والسجايا. ومن الأذكار اللذيذة أذكار مشقات قوسيت فتخلص بها من

خطر، أو توصل بها إلى مراد ووطر. وانبعاث الغضب أيضاً فكثيرا ما يلذ، لتخيل الغلبة اللذيذة واستقرائها، كما قال أوميروس: إن الغضب لأجل من الشهوة. واللا الغلبة لما لذ الغضب. فإن الغضب على من لا يرجى الانتقام منه. لعلو شأنه، غير لذيذ. وأيضاً فإن الساقط الخامل الذي لا اعتداد به قلما يلتذ بالتسخط عليه، لقلة الالتذاذ بغلبته. والشهوة قبل المواقعة قد تلذ، لمثل هذا الشأن. وذلك لأنه يتخيل معه المواقعة ومصادفة المشتهى، فتلذ. ولهذا ما يلتذ المتذكر والمؤمل. ولهذا ما يعرض لبعض المصابين أن ينقبضوا عن المآتم والمناحات تسلية للنفس بلذات الذكر والأمل، وخشية أن يؤكد المأتم خيال الألم في النفس. وربما اجتمع في عارضة واحدة لذة وألم، كالمصاب فإنه يلتذ بتذكار من أصيب به، ويتالم بفقدانه، وكما قال أوميروس الشاعر في وصف كلام إنسان يندب ميتا ويؤبنه ويذكره: إنه لما تكلم بذلك، صرخوا صرخة فاجعة لذيذة. ومن اللذيذات إدراك الثأر، وإخفاق العدو في الطلبات. وكما أن الحنق، إذا لم يستقص التشفي بالانتقام، بقي حسيرا، إلا أن يترجى التلاقي، فيفرح بالرجاء. والغلبة لذيذة، لا لجمهور الناس، بل لسائر الحيوان، فضلا عن مؤثريها من الناس خلقا وطباعا، وإن اختلفت الدرجات فيه. ولهذه العلة ما صار استعمال الأدوات اللعبية كالضرب بالصولجان والمراماة بالأحجار والملاعبة بالشطرنج والنرد وسائر ما يجري مجراها لذيذة. فبعضها لا يلذ ما لم يتمهر فيها كالشطرنج والنرد، وبعضها يلذ في الحال كالصيد. والغلبة بالواجب والقسط ألذ عند قوم، والتي تقع بالمشاغبية والتلبيس ألذ عند آخرين، بحسب انشعاب الهمم. وكثير من الغلبة وغير الغلبة يرغب فيه لما يتبع ذلك من الكرامة، لما يتخيل من استحقاق الغالب والمعجب إياها مع الغلبة أو التعجب. فإن المجتهد في الفضيلة ربما صرف وكده إلى اجتهاده بسبب الوجوه. وحتى إن إكرامه على ذلك يزيده غلوا فيه. ووجوه الحاضرين أدعى إلى ذلك من الغيب، والمعارف أولى بأن يبتغي وجوههم من الأجانب. والبلديون أولى به من الغرباء. والحاصلون أولى به من الآتين. والمحصلون أولى به من الأغتام. والأكثر عددا أولى به من الأقل. وأما المستخف بهم جدا مثل البهائم والأطفال وأشباههم من الناس فلا تهتز الأنفس إلى طلب الوجه لديها. والأحباء من الأمور اللذيذة. فما من حبيب حتى الجسم إلا ويستلذ. وإنما يستلذ الحبيب لما يتخيل فيه من خير يصل منه أو يريده

هو لمن يحبه. وأما التذاذ الإنسان بأن يكون محبوبا مقربا فليس لأجل شيء خلا نفسه. وكذلك أن يكون متعجبا منه، ولأجل ذلك ما يبارز المعجب من نفسه بين الصفوف ومجمع الزحام ومآقط اللقاء، فيتجشم ما يتجشمه التذاذا بما يعجب من نفسه. والتملق أيضاً لهذا السبب لذيذ. فإن المتملق معجب من نفسه بما يظهره من الموالاة. وتكرير اللذيذ لذيذ. والمعتاد لذيذ. وتغير الأحوال وتجددها لذيذ، لما يستحدث معه من الإحساس بها، ويكمل به من الوهم المتسلط علينا. فإن الوهم إنما يستكمل بما توره عليه الحواس من الفوائد الجديدة. وأما الحاصل فيكون كشيء قضى منه الوطر، فلا تأثير لبقائه. والتعلم لذيذ ويشبه أن يكون إلذاذه لما يخيل من التعجب منه إذا استكمل، ولأن التعلم يخرج أمرا دفينا في قوة الطبيعة إلى الاستكمال وإلى حصوله صنعة. والفعل الجميل إذا فعل لذيذ. والانفعال الجميل كالاحتمال الدليل على جودة الاقتدار، وكمال المسكة لذيذان، وكأنداب الجروح في مزاولة الشجاعة. والفعل الحسن إنما يلذ لأنه يشتاق فيه إلى أمرين: أحدهما الحسن، والآخر إظهار الاقتدار. وفي الانفعال أحدهما فقط. والهداية لذيذة. والكفاية لذيذة. وانسداد الخلة لذيذ. وكما أن التعلم لذيذ بسبب ما يتوقع من التعجيب، كذلك المحاكمات كلها كالتصوير والنقش وغير ذلك لذيذة، حتى إن الصورة القبيحة المستبشعة في نفسها قد تكون لذيذة إذا بلغ بها المقصود من محاكاة شيء آخر، هو أيضاً قبيح مستبشع، فيكون إلذاذها لا لأنها حسنة، بل لأنها حسنة المحاكاة لما حوكي بها عند مقايستها به. والحيل التي يتخلص بها عن المكاره لذيذة، لا لغاياتها، بل لجودة ترتيبها. هذا كله للمناسبات بين الصورة مثلا وما يحاكيها، وبين الحيلة وما تعمل فيه. وهذه المناسبات أمور في الطبيعة. وشبيه اللذيذ لذيذ، مثل شبيه الصديق. وشبيه نفس الشيء لذيذ إليه، لأنه نفسه إلى نفسه لذيذ، مثل الصبي إلى الصبي، واللص إلى اللص. وكذلك المناسب في العادة، لأن العادة محبوبة. والسلطان والترائي بالحكمة والاستبصار لذيذ عند الجميع، وخصوصا عند محبي الكرامة. والتمكن من عول الأقارب ورياستهم لذيذ. ثم ارتياض المرء فيما بينه وبين نفسه في اكتساب الفضيلة جيد لذيذ. والمضاحك والنوادر والفكاهات الحادة لذيذة. فهذه هي اللذيذات، وأضدادها هي المؤذيات.

فهذه هي ما يدخل في باب اللذة من غايات الجور.

الفصل السابع

في الأسباب المسهلة للجور كانت في نفس ما جير به أو في الجائر أو في المجور عليه

وأما الداعي إلى الجور من انتهاز الفرصة، وحسن التأتي، فسنعدها عدا. من ذلك أن يكون الجور مما يسهل تجهيله وإخفاؤه وإنساؤه، أو يكون الغرم فيه، إن شاع وظهر، دون الغنم. وأما الكلام في الممكن وغير الممكن من الأمور فستشرحه أخيرا. ولكنه إذا اجتمع التمكن وأمن سوء العقبى، دعا ذلك إلى ارتكاب الجور دعاء حثيثا. ومما يؤمن ذلك كثافة العشيرة، وكثرة الشيعة، وخصوصا إذا كانوا شاركوا في العهدة، هم أو آخرون هم منهم بسبب، وهذا من جانب الجائر. ومن ذلك زوال الحشمة، وتأكد الصداقة مع المجور عليه، فيرجى احتماله أو حسن مرجوعه بأدنى اعتذار يخاطب به، ولما ترافع بعد إلى الحاكم. أو إذا أمل ذلك من الحاكم، فيطمع في ميله، أو تخفيفه عليه النكير وهذا من جنبة المجور عليه أو الحاكم. وكذلك إذا كان المجور عليه مريضا، أو ضعيفا، أو بعرض حد يقام عليه، أو بلاء يساق إليه. فإنه إذا كان كذلك، أقدم على ظلمه من غير مبالاة. وهو أيضاً قد يقدم على الجور، فإن مثله لا يظن به الجور. ومن ذلك أن يكون الجور علانية جدا، ومجاهرة حقا، إما بترويج الجد منه على أنه هزل، أو باختداع الأوهام والإيحاء إليها أن ذلك لو لم يكن واجبا، لم يجاهر به. ومثل هذا الجور لا يتحفظ منه، لأن كل تحفظ إنما هو عن معتاد الوقوع، والنوادر لا تتقى، وإلا لازدحمت تقيات غير متناهية في إنسان واحد. ولذلك فلا يتحفظ عن صديق أو حميم. وكذلك فإن حسن الظن بالناس، والواثق بصحبتهم، والغافل عن ترصد أعدائه إياه هو بصدد كل جور لسقوط التحفظ عنه. ومثل هذا يسهل الجور عليه لما يظن به من تضييع الاحتياط. ومن الناس من يهمل التحفظ إيهاما من نفسه سلامة الصدر، ليقل الاحتراز منه، فيتمكن من الجور، وتقوم الحجة له في التنصل أنه ليس من أهل العدوان. ومن الذين يسهل عليهم الجور من يقتدر على كتمان ما جار فيه، إما في الأخبار، وإما في الحالات، أي في أحوال يعمى على الناس فعله من مراآته بالتقوى، أو وقوعه

حين ما يجور في زحام لا يبين. ومما يسهل الجور رجاء الإملال باللجاج، وطول المدافعة عند المحاكمة، والموافقة، أو بذل الغرامة. وكذلك رجاء حيف من الحاكم إلى جنبة الجائر، وتعديه في الحكم. وكذلك الثقة بظهور الإعدام وأنه ليس ممن يسام غرامة ويجبر عليها. وكذلك من يرجو في جوره منفعة حاضرة وعظيمة، ويحاذر مضرة متراخية أو يسيرة. وكذلك من يأمن مضرة الغرامة عند منفعة الغنيمة لعموم فتنة أو وقوع هرج يهدر الجنايات. وكذلك من اكتسب بإمعانه في الجور ذكرا ينشر أو فخرا يشهر، مثل المؤاخذ بثأره، إذا تعدى حد القصاص، فقتل عن نفس نفوسا. وكذلك الذين لا يرتقبون فيما يجنونه آفة عن خسران في مال أو اضطرار إلى جلاء. ومن الناس من هو بالضد من هؤلاء، فيهون عليه ارتكاب الجور الذي تعقبه فضيحة أو عقوبة، إذا أمن الخسران في المال. والمرددون في العقوبات، المعتادون للآلام يستخفونها، فيهون عليهم احتمالها، ولا يقبضهم ذلك عن ارتكاب العدوان. ولهذا ما يشجع من كثرت مزاولته للحروب. وقد يحمل على ذلك ضعف الرأي، وهو الرضا باستعجال المنفعة واللذة، وإن اقترن باستئجال المضرة والأذى الكليمين. وها هنا قوم بالضد منهم لا يردعهم عاجل الخسران عن مزاولة جور يعقبهم آجل الالتذاذ. وهؤلاء أجل رأيا. وربما حمل على الجور تقدير الجائر أنه يعتذر بأن ذلك قد وقع منه اتفاقا، أو أنه كان عليه محمولا مستكرها، أو كان سهوا وخطأ، أو صدر عن طبيعة مستولية عليه وعادة متقررة فيه، أو يكون من ظاهر حاله الاستغناء عن ذلك الجور فيقول عند التظلم منه: وما الذي ألجأني إلى هذا الجور ولا امتساس حاجة إياي به، ولا لي سبيل مستقيم إلى غرض دون تعاطيه؟ على أن الاستغناء لا يلحق الحاجة إلى الازدياد. فالحاجة على وجهين: حاجة ضرورة وهي للفقراء وحاجة شره وهي للأغنياء، وإذا أنجح صاحبها لم يحمد، بل ذم لشرهه. والخب منهم ينسب ذلك الإنجاح إلى الجد والاتفاق، دون القصد، ولا يظهر بسببه كل الجدل. والغبي بضده. ومن الأمور التي تكون في الإنسان فيطمع الأشرار فيه أن يكون المجور عليه عييا عن الجور، أو مخذولا، لا ناصر له، أو يكون عنده ما يحتاج إليه المضطر أو المتنعم، أو يكون في طباعه من قوم منظرين مسامحين لا يستعجلون في اقتضاء الحقوق، أو يكون من القرابة. والأقرباء أيضاً، فإن الأولين يجار عليهم استضعافا، وهؤلاء يجار عليهم استسماحا. ولأن الأقرباء لا يسيؤون

الظن بأقربائهم، فتخفى عليهم مظنة الجور، فيدرس الأمر ويخفى. وكذلك حال أهل التقوى والصيانة والترفع عن المشاجرة. وكذلك الذين حسنوا الطرائق وصححوا الأمانات يقصدون بالجور أحيانا. لما قيل: ومن لا يظلم الناس يظلم. والداعي إلى ذلك أمن جانبهم. وكذلك المتدعون الكسالى، فإنهم لا يلحون على الحكام بفصل القضاء. وكذلك الحييون والذين يعدون الشغب أشد إخسارا من فوت المال. وكذلك المدعون المتظلمون كثيرا المصادون للظلم، فإنهم يظلمون استحقارا وثقة بأنهم ملوا التألم والتظلم. وكذلك الذين أخفقوا كثيرا في الشكايات فمجتهم مجالس الحكام. والذين شارفوا الانتصاف مرارا فلم يتصفوا. والذين قد حالت الجنايات بينهم وبين الظهور للحكام والأئمة، فهم مرتقبون حلول النكير بهم، لما سلف عنهم. والواترون قوما بأنفسهم أو ذويهم معرضون للجور من القوم. والمستخفون. ومن أنهى منه ترة، أو أنهى منه استخفاف، وهو صديق. فإن كان المنهي يسيرا، خف ولم يلتفت إليه. وإن كان عظيما، التفت إليه، وأصغى نحوه إصغاء ملذا، لما يؤدي من حيث يوقف عليه وإن كان أليما من حيث هو جفاء. وأما العدو فربما خف عظيم ما يبلغ عنه خفة ما يتوقع، وربما ثقل ما يستفظع. ومن ليس بصديق ولا عدو، فأجدر أن يكثر التهاون بمقاله، إذا لم يتعده إلى المكروه من فعاله. ومن الناس من يجار عليهم لا لمنفعة، بل للذة فقط، مثل الغرباء، ومثل أصحاب الغفلة فإن إيذاءهم والتعرض لهم أيسر على الأشرار منه لغيرهم. والسبب في ذلك خروج أمثال هؤلاء إلى القلق سريعا لأيسر موحش. فقد علم أن إحراج من يسرع إليه الحرج لذيذ. ولهذا ما يولع الصبيان بالمجانين، فإذا رأوهم يحتملون، وادعوهم وإذا رأوهم يزدادون نزقا، زادوهم إحراجا. والمعتدون المسيؤون يلتذ بالتعدي عليهم، وتؤمن عاقبة الإنكار فيه، كأنهم لما يفتنون أو يعذبون به مستحقون، ويتحرى بذلك قربة إلى الناس. وكذلك من ساعدهم، أو فرح بسوء صنيعهم، وجميع شيعتهم، والمتعجبون منهم. والحكماء المحتملون البالغون في الإغضاء يلتذ الجور عليهم، تعجبا من حلمهم، أو أمنا لغائلتهم. والمعاشر يظلم، ثقة باحتماله أيضاً. والذي وقف على شكايته، قد ينشط لابتداء الجور عليه، إذا كانت الشكاية هي المتقاة والصادة عن الجور. فلما وقعت، فقد كان ما كان يتقي. والذين يفطن لجور هم يهمون به، فإن مقابلتهم بمثله مما لا يعد جورا، مثل قتل من هم

بالقتل. والذين هم بشرف من جور، فقد يهون الجور عليهم من ذلك النوع، أو من نوع آخر، مثل من ماله عرضة لنهب جائر، فإن غير ذلك الجائر ربما أقدم على مشاركته في النهب إقداما، لولا ابتداؤه به لما استحله. وذلك لأنه لما أيقن بفوات ماله، لم ير مصيره إلى الجائر أولى من مصيره إليه. وكذلك من أشرف على الغرق، فابتدر إلى سلب ثيابه عنه. وكما ذكر أن قوما شاهدوا شرذمة استخذأت لطائفة تأسرهم وتسبيهم، فلما رأوهم قد بذلوا الرضا بذلك، ولهم أن يمتنعوا، عمدوا إليهم، فسبوهم وحجزوا بينهم وبين الطائفة المبتدئة. وقد يسهل الجور في أشياء تخفى، ويتوقع فيها الصفح، لحقارة المجور فيه، أو لسرعة استحالته وتغيره كالأطعمة، أو لسهولة تغيره عن حاله، إما بالشكل أو اللون كالثياب، أو بالخلط كالأدوية، أو لأن الجائر يملك ما يشبهها ويضاهيها. فإذا وجدت معه، لم تميز عن الموجود قديما عنده، وأوهم ذلك استغناءه عنه. أو يكون في رفعه إلى الحكام، والبوح بالتظلم فيه فضيحة، ويكون ستره أخلق بذي المروءة من كشفه، كالجور في الستر.

الفصل الثامن

في التنصل والاعتذار وجواب الشاكي بتعظيم الجناية والمعتذر بتصغيرها

إن الظلم قد يكون بحسب مخالفة السنة المكتوبة، وقد يكون بحسب مخالفة السنة الغير المكتوبة. وكل ذلك: إما في الملك، وإما في الكرامة، وإما في السلامة. وكل ظلم: إما بحسب واحد، كمن يضرب واحداً أو يأخذ ماله أو بحسب المدينة، كمن يفر من الزحف، ولا يشارك في البيعة. والظلامة حال المظلوم من حيث ظلم. وذلك كما علمت بالمشيئة، وطوعا، وعلى أقسامه. وليس كل مضرة ظلما، ولا كل منفعة عدلا. وبإزاء المتظلم المتنصل. والمتنصل: إما أن ينكر أصلا لما رفع عليه في قصة الدعوى وإما أن يقر به، وينكر وقوعه على الجهة التي يكون بها ظلما، كما يقول: إنه أخذ ولم يسرق، وإنه عاشر ولم يفجر، وإنه كان أخذ الزينة غافلا عن كونها وقفا على المصلي، وإنه فعل ما شكى فضحه المفعول به، لكنه فعله سرا غير

جهار، وعلى جهة لم يفصح به، وإنه واطأ العدو احتيالا عليه لا له. فإن أصناف الظلم والفضيحة والاستهانة والزنا إنما تصير ظلما، لا لنفس الفعل، بل لوقوعه على جهة، وبالمشيئة. فيكون الاعتذار: إما بإنكار نفس الفعل، أو بإنكار وقوعه على جهة يكون بها ظلما، أو لوقوعه كذلك غلطا وسهوا، لا بالمشيئة. وهذه الجهات تتحدد بالشرائع المكتوبة والمشتركة. أما المكتوبة فيرجع إليها في كميتها. وأما غير المكتوبة فإن العدل والجور يتفاضل فيها على حسب تفاضل الخير والشر، إما من جنس ما يستحق به المدح أو الذم، وإما من جنس ما يستحق به الكرامة والهوان.

ومثال الأول أنّ من قال: ينبغي أن نحسن إلى المحسن، ثم فعل ذلك، استحق المدح بفعله ومن قال: ينبغي أن نحسن إلى الإخوان كافة، ثم فعل ذلك، استحق الكرامة منهم أيضاً لفعله.

وكثير من العدل لا يكون بحسب المكتوبة مفصلا. فإن الحلم يعد في السنة المكتوبة عدلا من غير تفصيل ملخص، ثم يفصل بالسنة الغير المكتوبة المشتركة. فإن الحلم في بعض المواضع رذيلة وجور بحسب السنة المشتركة، كما قيل: إن بعض الحلم عجز. وإنما يقع هذا الإيهام في السنن المكتوبة حيث لا يفصل العدل والجور على واجبه، ويحتاج أن يردف حكم السنة المكتوبة فيه بحكم السنة الغير المكتوبة لشيئين: أحدهما أن يكون المتعرض للشرع غير مؤيد من السماء، وإنما هو متكلف خارجي فيجهل ويتهم وإما لأن الأمر في نفسه غير ممكن إنهاؤه إلى آخره تفصيلا، لأن المخصصات الجزئية لا نهاية لها. فيكون الشارع إنما يشرع أحكاما كلية، يحتاج أن يستعان في تفصيلها بحسب الواقعات الجزئية بالمحمودات والسنن الغير المكتوبة، وهي التي تسمى عند الجمهور عقلا. ومثال هذا أن الشارع إذا قال: من قتل بالحديد، فيلزم أن يقتل بالحديد، فليس يمكنه بعد ذلك أن يفصل جميع وجوه القتل بالحديد، من جهة القتل، أو من جهة الحديد، أو من جهة المضرب، أو من جهة عوارض جزئية أخرى، ربما تعرف لها أحكام وتكون غير محدودة ولا مضبوطة، ودون إنهائها فناء العالم. فبين أن كثيرا من الظلم والعدل، إذا كان ظلما وعدلا بحسب الشريعة المكتوبة، فربما يجد المعتذر فيه مخلصا بالتجائه إلى السنة الغير المكتوبة على سبيل التفصيل. وربما كانت السنة الغير المكتوبة تخالف

المكتوبة أصلا، كما كان في بعض السنن المكتوبة القديمة أن لابس الخاتم، إذا شال يده غير منكوسة، استحق التأديب ونسب إلى الظلم، والسنة الغير المكتوبة تبيح له ذلك.

وقد تختلف السنة المكتوبة وغير المكتوبة بالعكس من ذلك: وهو أن تكون المكتوبة قد تحدد وتحصر في أقل، وغير المكتوبة توجب على العموم. فإن السنة الغير المكتوبة توجب الإحسان إلى الإخوان كافة وربما منعت المكتوبة الإحسان إلى بعض الإخوان. وكما أن السنة المكتوبة ترى كل حلم عدلا، والمشتركة تفصل ذلك، وقد توجب خلاف ذلك. فإن السنة المشتركة ربما رأت الحلم في بعض المواضع واجبا، ورأت العقوبة قبيحة، وكانت السنة المكتوبة لا ترى ذلك بل تخصص ذلك الموضع. مثاله: أن السنة المشتركة توجب أن يكون المقدم على سرقة الطفيف يحلم عنه ولا يعاقب والسنة المكتوبة توجب قطع اليد في سرقة دينار عند قوم، وربع دينار عند آخرين. وهذا مما تشمئز عنه المشتركة.

ومن ترك حقه من الإضرار بالآخر على مبنى السنة الغير المكتوبة، إذا كانت المكتوبة لا ترخص له في ذلك الإضرار، لا يسمى حليما ولا محتملا. وإن كان الأمر بالعكس، سمي حليما ومحتملا. ومن تعاطى الإفضال على الآخر على موجب فتوى السنة المكتوبة، فإن كان لا توجبه السنة المشتركة، لم يسم متفضلا. فإن تبع فتوى السنة المشتركة في ذلك، وإن كان لا توجبه عليه السنة المكتوبة، أو توجب عليه دونه، يسمى متفضلا.

وبإزاء المتظلم اثنان: معتذر ومستغفر. وقد قلنا في المعتذر، فبالحري أن نقول في المستغفر. والمستغفر هو ملتمس الحلم أو التفضل. أما الحلم، فبأن لا يعاقب على جوره وأما التفضل، فبأن يترك عليه ما جار فيه، ولا يرتجع منه. فإن ترك ذلك عليه نوع من مغفرته. فليسم باسم آخر. والأنواع النافعة في الاستغفار أن يقال: إن الحلم هو الصفح والأولى بالعاقل أن لا ينظر إلى قول الشارع في شرعه، بل إلى سيرته من حلمه وصفحه وأن لا يتعلق بالظاهر من لفظه، بل بالمقصود من مراده وأن لا يؤاخذ بعمل العامل، بل يلحظ نيته وأن لا يلتفت إلى نادر خطيئته، بل إلى متواتر طاعته. وأن يقول المعتذر المستغفر: لا تلحظني بعين الحال، بل بعين

السالف والآنف. فقد أحمدتني فيما مضى، وستحمدني فيما يستقبل. واذكر الجميل، ينسك القبيح. وتأن ولا تتوثب بالمكافأة، فعسى أن يكون ما كرهته يعقبك خيرا. وليكن للمشكور من الجميل عنك موقع عندك ليس دون موقع المشكو من القبيح بفعله. وليكن حضور الولائم آثر عندك من حضور المخاصم. فإن الخير الكريم موادع، والخبيث اللئيم نزق منازع. واعلم أن الصخب الأهوج ربما نزعت نفسه إلى أن يتحالم. فلتكن أنت أولى به. فبهذه الأشياء يعتذر المعتذر، ويستغفر المستغفر.

وحينئذ للشاكي أمور يعظم بها الظنية وبإزائه للمعتذر أمور أضدادها يهون به الفعلة. فمن الظلم العظيم ما يقدم عليه الإنسان العظيم الذي لا فاقة به إلى الجور. فيكون اليسير من فعله مستعظما، فإنه يدل على العظيم من شره. وربما كان اليسير من الجور مستعظما، لا من جهة الجائر، بل من جهة المجور عليه، إذا كان فقد ذلك اليسير عظيم الضرر عليه، كمن لا يملك إلا قوتا ويغصب ما يملكه. والخيانة الخسيسة مستعظمة، كمن يسرق من وقف المسجد درهما. فإن هذا، وإن كان من طريق الحقيقة واعتبار العدل ظلما قليل الضرر لا يوجب الحكام فيه عقوبة بالغة، فهو من جهة استنكاره عظيم القبح، وإن كان من الظلم الذي لا يفتقر إلى مصالحة، ولا إلى مشاجرة ومرافعة إلى الحكام، أو احتمال عن المظلوم بسبب أنه صديق وقريب، فإنه دون أن يقع فيه حلم وصفح، كما لا يقع به تفضل، فإنه ليس مما يتعين به صلاح. والحاكم، إنما يرفع إليه فيما يحتاج أن يرده الحاكم إلى الصلاح، أو فيما يحتاج أن يقيم فيه حدا. وعن الظلم العظيم أن يجمع إلى غضب النقمة الإنهاك في العقوبة. ومن الظلم العظيم ما يقع على المحسن، مثل عمل الناسك بابن عرس. ومن المعظمات أن يقال: إنه أول من فعل، وإنه المنفرد وحده بما فعل، وإنه كثيرا ما فعل، وإنه جار على من توخى بصنعه التقرب إليه والمصلحة له. ثم من الظلم العظيم أن يستعان فيه الجسراء على الانهماك الذين لا رقة بهم ولا رأفة، كأنهم سباع ضارية، حتة يستعان بهم في العقوبة. وقطع القرابة وإغفال حقها وإخافتهم ظلم عظيم. وكذلك خفر العهد، والحنث في اليمين، والخيانة في الأمانة، والتعرض للمحصنات. فإن هؤلاء لا يقتصر بهم على العقوبة، بل يعمل على فضحهم

وإخزائهم، كما يفعل بشهود الزور من فضحهم في مجلس القضاء. والظلم في السنة الغير المكتوبة أعظم، لأن هذه السنة أوجب. وكذلك تعدي المكتوبة أيضاً ظلم عظيم عند مستحليها.

وأما الظالم اليسير فهو ما قابل ذلك.

فليكن ما قلناه كافيا في التصديقات الواقعة بصناعة.

الفصل التاسع

في التصديقات التي ليست عن صناعة

وأما التصديقات التي ليست عن صناعة - وأكثر نفعها في المشاجرات - فهي تنحصر في أقسام خمسة: السنن، والشهود، والعقد، والعذاب، والأيمان. فأما السنن المكتوبة فربما افتقر الخطيب إلى مناقضة موجبها، فيجد إلى إيهان مقتضى بعضها سبيلا بإظهار إعراض مثلها للنسخ والتبديل، وأن غير المكتوبة مأمون التغير، ولأن أهل المروءة لا يناقشون بمر السنة المكتوبة، بل ينحرفون إلى مقتضى السنة المشتركة، وذلك بحسب ما يقول: لأن المكتوبة إنما احتيج إليها لعجز الجمهور عن تقدير الغير المكتوبة وتفصيلها. فإذا كان بالعاقل من المنة أن يفصل المشتركة، كان له بعقله كفاية، وكان له أن يخصص المكتوبة بحكم العقل. ثم يقول: والحاكم الفاضل هو بمنزلة النار المخلصة بعض الجواهر عن بعض، فيلزمه أن يهتدى لهذا التخليص، وينظر في واجب الأمر، ولا يخلد إلى مر القضاء، فإن ذلك من عمل الحشوية الغتم الذين لا يفطنون للصالح، ولا يتصرفون في رأي واجتهاد. وأما القاضي البصير فربما رأى أن يرجح حجة العقل، وربما رأى أن يرجح مر الحكم. وإذا أشكل عليه المصلحة، اعتصم بالتوقف، ولم يستعجل في فصل القضية. فربما أعقبته العجلة ندامة. وإذا وقف الأمر، كان له أن يستظهر بمعاودة النظر، فيلوح له الصواب من إيثار الواجب من المكتوبة أو النافع من المشتركة. فهذا وأمثاله مما يقوله الخطيب، حين تكون السنة المشتركة أشهد للخطيب.

فإن لم توافق المشتركة، وكانت المكتوبة أوفق له، قال غير ذلك، فقال: إن الأمور التي فيها أحكام السنة المشتركة أمور مختلفة ومتبدلة لا استقرار لها، ولا صدق للحكم الكلي فيها، فلا بد من سنة مكتوبة مخصصة تحدد وتقدر، ولا يحل للحاكم أن يحدث نفسه بعدول منها فإن كان الحاكم قد جهل المكتوبة، فما أخلق به أن لا ينفذ حكمه، بل يتوقف ريث الاستبانة. فإن الحكم الذي عنده بحسب السنة المشتركة هو مصلحة أو خير مطلق. وليس قضاؤه، عندما يترافع إليه المتشاجران، قضاء في أمر كلي، حتى يكون في خير مطلق، بل في خير ما. فعليه أن يتأنى ريث ما يستعلم مقتضى السنة المكتوبة المقدرة. فإنه إن جاز أن لا يستعمل السنة المكتوبة، فقد جاز أن لا يسن، وفي ذلك إبطال السنن ورفع الحاجة إلى الشريعة. وكما أن الانتفاع بالطبيب مما يفقد عند مواربته ومناكرته والعدول عن إشارته، كذلك الانتفاع بالشارع مما يبطل أصلا إن جازت مخالفته. بل هذا أعظم. ولو جاز أن لا يلتفت إلى السنن المكتوبة، لم تقع الحاجة إلى استقصاء الفقية الماهر المستبصر في أحكام السنة المكتوبة. فإن السنن المشتركة لا يذهب عنها أولو الألباب، وإن لم يكونوا فقهاء. فهذا ما قيل في سبيل السنة.

وأما الشهادات، فمنها شهادات قدماء عدول على أمور قديمة، يلتفت إلى شهادتهم بوجود الأمر وغير وجوده، وإلى شهادتهم بكونه على صفة من صواب أو خطأ أو ظلم أو جور وغير ذلك. وربما كانت شهادتهم كهانات وإنذارات بأمور مستقبلة بحسب زمانهم. ومنها شهادات شهود حدث، وهم المشاركون في الزمان، وهم الذين يحتاج إلى تعديلهم والتفتيش عنهم والرجوع في ذلك إلى جيرانهم الخبراء بأمورهم. ويفارقون الأولين أيضاً من جهة أنهم قد يتهمون بمشاركتهم المشهود له في فائدة الشهادة من جذب خير أو دفع شر، ومن جهة أنهم لا مرجع إليهم إلا في إثبات وجود الأمر وعدمه. وأما حكمها بعد ذلك فيكون إلى الحكام. ومن الشهود ما ليس من جملة الناس، وهي الدلائل والأمارات التي تجر اجتهاد الحاكم إلى أحد جنبتي الشكاية والاعتذار بحسب المشاكلات وكيف لا يستنام إلى هذه الأمارات عند عدم الشهود. وربما احتيج إليها عند وجود الشهود في قبول الشهادة أو تزييفها. وكل شهادة، إما على الخصم بأنه ظالم كاذب فيما يقوله، وإما

على الأمر بأنه كان أو لم يكن، وهو الأصل الذي لا محيص عنه. فأما الشهادة على النحو والكيفية: بأن يشهد مثلا الشهود له بأنه حسن السيرة حليم محصل، ولخصمه بأنه داه محتال خب.

وكل ما هو خارج عن الأمر نفسه، فإما أن يؤكد به نفس ما يقوله المتكلم بأنه حق، وإما أن يؤكد به ما هو مخالف لدعوى خصمه. وهما وإن تقاربا، فبينهما خلاف: فإنه ليس تصحيح ما يقوله إنسان، هو بعينه تصحيح بطلان ما يقوله خصمه. مثلا: ليس القياس الذي يثبت به، مثلا، حدث العالم، هو بعينه القياس الذي يدفع به قدمه، وإن كان نتيجة لازمة لنتيجة ذلك. فإن القياس الذي نحو الموجب منهما غير القياس الذي نحو السالب منهما، وهما متغايران. وكذلك فرق بين أن يشهد أنه أعطاه وبين أن يشهد أنه أخذ منه، وإن كانا معا. فالشهود إنما تقام على أحد هذه الوجوه.

وأما إبطال الشهادة، فهو بأن يقال: إن الشاهد هو صديق للمشهود له، أو عدو للمشهود عليه. وذلك لأن الشهود ثلاثة: صديق، وعدو، وغريب من المدعي والمنكر، لا ميل له إلى أحدهما، الذي بالحري أن تقبل شهادة مثله.

وأما العهود، فإنها إذا وافقت دعوى المشاجر، أعطته مجالا في تزيين أمر نفسه وتعظيمه، إذ قد حافظ على الميثاق، وفي تحقير أمر صاحبه، إذا خفر به ونكثه. وبالجملة: فإن غناء العهد لعارضه على الحكام والحاضرين إنما هو في الإقناع، وإيقاع التصديق بوجوب العمل على مقتضى دعواه، وثبوت ظلم من خالفه وتعداه. وإما في التزيين والتفخيم. والعهد كالشاهد في وجوب ما يوجبه على المكتوب له وعليه. وكالشاهد في التعديل والتجوير والتعظيم والتحقير ونفي الحجة. العهد، إذا وافق الدعوى، فينبغي أن لا يحاد عنه، بل يجب أن تقام به الحجة، وتعظم به الظنية. فإن العهد شريعة شرعها اثنان أو عدة فيما بينهم. والشريعة إنما ترعى وتحفظ بالعهد. والعهود ربما كانت خارجة عن حكم موجب الشريعة، مستقلة بنفسها، مثل معاهدة اثنين على أن لا يفترقا في سفر، ولا يتخاذلا عند وقوع منكر. وللمدعي أن يقول: إنك إن نبذت العهد وراء ظهرك، فأخلق بأن تنابذ الشريعة وتنسلخ عن السنة. وإن الناس عند عهودهم. وكيف، وإنما عقدوها على اختيارهم! فإن كان العهد

مرذولا والاستنامة إليه ساقطة، فقد زالت المعاملات، وسقطت المشاركات، وما يجري هذا المجرى من الشناعات.

فأما الذي يجد العهد مخالفا لمراده، فيجب أن يقول: كل عهد ليس في الكتاب فهو بدعة، وكل بدعة ضلالة. وقد كفانا عقد الشرع عقد العهد الذي هو مخادعة ومراوغة. ومن استقصر الشريعة، حتى احتاج إلى غيرها من المعاهدة والشريطة، فقد برئت منه الذمة. ومن استقصرها، فقد نسب الناس في قبولهم الشريعة إلى اجتماع على الجهل والضلالة. ثم يقول للحاكم: إن الحاكم خليفة العقل والشرع، وفي ذمته عهدة الاستكشاف، وبالحري أن يستبرئ أحوال العهود المفروضة، فإن صادقها بمعزل عن جهة السنة أوعز بفسخها، وعمل بإبطالها. فلا عهد في معصية الله. فمن القبيح أن يتمكن مدلس من حمل على جور بقهر، ومن إيجاب طاعة لعقد غير عادل بقسر. وإن الشريعة لتتقبل عن رضا واتفاق من العلماء. وأما العهد والإقرار فربما خدع إليه، وربما قسر السلطان عليه. وإذا وجد الخطيب نصا من السنة المكتوبة في سنة تلك المدينة، أو رجع إلى سنة مدينة أخرى أو أمة أخرى، إن لم يجد النص في سنة المدينة، ووجد مشهورا من السنة المشتركة بخلاف العهد، فقد اعتصم الخطيب في إبطال مقتضاه بالعروة الوثقى. وكذلك إذا وجد عهدا آخر سبقه، وقد عهد بخلافه، فيقول: إن الأول من العهدين هو الأولى بالانتهاء إليه والعمل عليه ولو حل نكثه، فأحرى بأن يحل نكث ما بعده. وكذلك إذا وجد عهدا تأخر عقده عنه والشيء بتأريخ بعده، فإنه يستدل بتأريخه على نسخه الأول، وعلى أن التراضي بالأول مقصور على مدة، لم يتراض بعدها إلا على ضده، وأن الأول، لو كان مقبولا، لما أجمع على نقضه بعهد ردفه. والدفع بالناسخ أعمل منه بالمنسوخ. ويجب أيضاً أن ينظر، فعسى أن يجد في لفظ العهد وعبارة الصك لفظا متشابها يحتمل غير المعنى المدعى، فيكون التأويل يصرفه عن الجهة التي يخشى أن ينص عليها الحاكم.

وأما التقريرات والفحص عن الأحوال بالإنذار والإعذار، وبالترغيب والترهيب، وبالعقاب والثواب فهي أيضاً من جنس الشهادات. فإن كان التقرير موافقا للدعوى، احتفظ به حجة وربى واعتمد عليه، وقيل: لا أكثر من اعتراف على هذه الجهة،

وإقرار يصدر في مثل هذه الحالة. وإن كان مخالفا للدعوى، فيقول ما هو الحق: وهو أن المضطر، كالغريق، لا يبالي بأي علقة يتشبث وربما رجا الخلاص بالكذب، كما يرجو الخلاص بالصدق. وإنه إذا صدع المقرر بالحق وصبر عليه فلم يصدقوه، ولم يزالوا يعنتونه تكذيبا إياه وتعذيبا له، ألجئ إلى الكذب، وعدل إليه عن الصدق الذي لم يجد به خلاصا. ويضرب لذلك أمثالا مشهورة عند الحكام من كذب قوم آخرين عند تشديد عليهم. مما يقال حينئذ: إن من الناس من يستنكف أن تذله العقوبة وتضطره إلى البوح بما آثر كتمه، وينسبه ذلك عند من يطلب وجهه إلى عجز فلا يصرح بالحق، وإن اختلف عليه ضروب العقوبات ومنهم خوار يقرره أدنى ذاعر. فلا معول على التقرير بالتنكيل.

وأما القسم واليمين، فمنه ما لأجل أن يعطى ما يحلف عليه من عرض أو جاه أو معونة أو غير ذلك، فيأخذه وما يتعلق به. وإما أن يكون لا معطيا فيه ولا آخذا، بل حاكما أو متظلما. وإما أن يكون متمكنا من إعطاء، معفى عن الأخذ، وذلك عن رغبة، كمن يحلف. أن هذا الولد ليس له، حيث يكون حلفه يوجب إلزام الولد غيره، ويكفيه مؤونته. وإما أن يأخذ ولا يعطي. وكل ذلك إما أن يلزم المدعي الحلف أو يلزم خصمه. ومن عرف بالحنث والخبث والفجور لم تكن اليمين التي يقدم عليها موقعا لتصديق ألبتة. وأما الموثوق به، فإذا حلف، أماط عن نفسه وجوب ما يدعى عليه. والذي لا يحلف، فقد أوجب على نفسه ما يدعى عليه، وكانت فضيلة داعية إلى التصديق بقول الخصم عليه. وكان هذا ضربا من الفضيلة يكون على الفاضل، ليس له.

فمن يخطب في تزييف اليمين يقول: إن هذا لم يزل حانثا في يمينه، ضعيفا في مروءته أو يقول: إن غنم الإقدام على الأقسام منقود، وغرم الحنث نسيئة، والفاجر يؤثر العاجلة على الآجلة.

وأما الملاعنة والاستدعاء إلى اليمين، فقد تكون على سبيل تهور، وقد تكون عن ثقة بجبن الآخر عنه، وخصوصا إذا كان المتحدي بذلك كأنه لا يبالي بما تعقبه اليمين، وإن كانت كاذبة، وذلك الآخر يتقي الشبهة في الصادق وقد تكون على سبيل الثقة بصدق نفسه. ولأجل ذلك أكثر ما يتحدى المتحدون. والأمين ربما غرم،

ولم يحلف وربما حلف لتأكيد صدقه، وليزيل الشبهة عن إنكاره، حتى لا يقال إنه استحل أن يكذب عند الإنكار. فلو نكل، لصحح أنه كان قد كذب فيه. وإذا حلف، أزال الشبهة، ولكنه يستصعب ذلك ويستشقه على نفسه. أقول: والكريم من حلف لذلك، ثم غرم. والثقة الأمين ربما آثر الغرامة، وأن يجل الله عن ذكره في مثل ما شجر بينه وبين غيره، ويتنزه عن الإقدام على الحلف به، حيث له عنه مندوحة ببذل مال لكنه يستحيي أن لا يحلف في موضع يوجب هو نفسه الحلف على الآخر فيه، أو يتحداه إليه، كما في المنافرة إلى اليمين.

فمن هذه الأشياء تؤخذ الأنواع النافعة في الدعوى والإنكار الذي يقوله. والمقدم على اليمين الفاجرة، إذا ظهر حنثه، أو المعقود عليه في المستقبل بعقد، وقد أجرى إلى مخالفة حكمه، قد يدفع اللائمة عنه بمثل ما يقول: لقد قهروني على الاستحلاف، أو أجرؤوني على الخلاف، أو خدعت، أو وقع مني، أي ذينك كان بلا قصد، أو إنه إنما خالف ظاهر اللفظ، لا التأويل المعتقد والنية المرادة، وإن اللجاج حمله على الزلة لكثرة عناد الخصم، وإن اليمين التي يعتبر حكمها ما تعقده القلوب، لا ما يوجبه اللغو. فإن الشرائع قد أهملت أمر اللغو.

الباب السادس والثلاثون

الفصل الأول

في المخاطبات الاستدراجية

لنتكلم الآن في المخاطبات التي يستدرج بها القضاء والسامعون

قد يختلف ذلك بحسب مراتب الحكام في أذهانهم وثقافة آرائهم، أو أضداد ذلك، وخصوصا في المشوريات. وأما الخصومات، فيشبه أن يكون الاعتماد فيها على السنن المحفوظة أكثر منه على القرائح المميزة. فإذا كان الخطيب خبيرا بحال الحاكم، وحال خصمه، انتفع بذلك. فإن الحكام لا يتساوى ميلهم إلى من يحبونه، ومن يشؤونه، وحكمهم لمن يضمرون عليه موجدة، أو لا يألونه مسالمة. فكذلك إذا استدرج الحاكم بالمخاطبة في خلل المرافقة إلى قلي يعتقده للخصم وسخط عليه، ومحبة يعتقده للخطيب أو رحمة إياه، أو غير ذلك مما يميله إليه ويشدده على خصمه، أو كان حسن الظن بالمتكلم الخطيب مستنيما إليه، لما يتخيله من فضيلته ودمائته، أو صار كذلك، لم يبعد أن يصير به إلى خير، كما أنه لا يبعد أن يكون متعسرا على المريب المتعسر. فما أطوع الطباع لمدامثة المدامث، ومشاكسة المشاكس. والمتكلم قد يقع التصديق به للثقة بلبه، أو للثقة بفضيلته، أو للثقة بمؤالفته وصداقته. وقد يقع التكذيب لأضداد هؤلاء. كما قد يقع الكذب في المشورة من المشيرين: إما لجهلهم، وإما لشرارتهم ومحبتهم الشر للناس، وإما لأنهم غير معنيين بالمشار عليه، فلا يصدقون النظر في أمره، ويشيرون عليه بالفطير من الرأي. فأما امتحان الإنسان وتعرف حاله في أصالة لبه، وزكاء خليقته، فإنما يتيسر الوقوف عليه باعتبار الأنواع المعطاة في باب المدح والذم. وأما حال الألفة والصداقة واعتبارها فسيرد من الأنواع في ذلك ما يزيح العلة في الحاجة إلى معرفته حين نذكر الانفعالات، وهي الأحوال التي يختلف - باختلاف تكيف الحاكم بها - حكمه.

فلنبدأ من هذه الأحوال بالغضب، والمغضب، والمغضوب عليه. فأما الغضب، فهو أذى نفساني لشوق من الإنسان إلى إحلال ما يرى عقوبة بسبب اعتقاد استصغار وازدراء من الذي يغضب عليه إياه. ولذلك فالغضب لا يتناول أمرا كليا يغضب عليه، لأن الأمر الكلي لا يصدر عنه احتقار، ولا يرجى منه انتقام، بل المغضوب عليه شخص أو نفر. وقد علمت ما يلزم الغضب من اللذة التي تستدعي إلى التزايد فيه. وأما الاستحقار: فهو أن يظهر من حال الشيء قولا أو فعلا أنه لا يستحق الاعتناء به، والالتفات إلى كرامته، وأنه لا يخاف شره ولا يرجى خيره. وينحصر في ثلاثة أقسام هي: الاستهانة، والعنت، والشتيمة. والاستهانة: إظهار ما يدل على دناءة المستهان به. والعنت: هو التعرض له عندما يحاول حركة أو سكونا بإرادته ليصد عن ذلك لا لغرض إلا للالتذاذ بضجره أو حيرته. وهذا لا يفعل إلا بمن يعد غير معتد برضاه ولا سخطه، كأنه لا يرجى ولا يتقى.

وأما كيفية الإضرار بالشتيمة وأنه لا يصدر إلا عن استحقار فهما ظاهران لا يحتاج إلى كشفهما. والشتم أيضاً مما يلتذ له الشاتم لما يتخيله عندما يشتم من الغلبة، وما يتوهم عند نفسه من سبقه المشتوم في الفضيلة لبراءته عما قذفه به من المثلبة. والأحداث والمثرون شتامون فحاشون لهذا السبب. والطنز تركيب من العنت والاستخفاف، أو العنت والشتيمة، على ما يشرح في موضعه.

وأقل الناس احتمالا للمخرجات وحلما عند لذع المغضبات من يرى لنفسه فضلا بحسبه، أو قوته، أو فضيلة فيه، أو سلطان، والمتنعمون، ومن يتوقع إكراما وإنعاما فيخفق، أو يتلقى ممن يتوقع ذلك عنده استخفافاً وهواناً في نفسه أو ذويه بقصد من الآخر. والمشغول بألم في بدنه أو مقاساة أذى من غيره أو مصائب فجعته أو نوائب فدحته مستعد للغضب من أدنى مغضب. ولذلك من مني بالعسرة، أو قصر عن مشتاق إليه من الأغراض فإنه لا يتفرغ للشهوة واللذة، ويضطرب عند عارض الغضب. وقد يسرع إلى الإنسان الغضب على من يتهاون بعارض له من ألم بدني أو نفساني، أو بما يهمه من استخبار حال أو مزاولة قتال، أو يتهاون بحقه من الصداقة. وكذلك المخفق في أمله، فإنه تعرض استشاطته غضبا على من حرمه أمله، وعلى غيره. ومن جنس الشتيمة والاستهانة تحقير ما يؤثره أهل الاجتهاد في

العبادة والفضيلة، أو في تعليم أهل الاجتهاد الحكمة وتعلمها، وترذيله. فإن الجمهور كثيرا ما يتطانزون بهؤلاء لقصور أوهامهم عن إدراك المنفعة فيما يدأبون فيه، فينسبوهم إلى أنهم متشحطون فيما لا منفعة فيه، ولا قوة منفعة. فإذا فطن المجتهد والمتعلم لصنيعهم امتعض وارتمض. لكن العامي أيضاً آخر الأمر فقد تحوجه الأحوال إلى ترضي الأمناء والفضلاء فيما يتوقعونه من حسن قيامهم على الودائع، وحسن توسطهم في الأمور، بما يعرفه العامي من تدينهم بإحسان المعونة من الافتقار إلى عدالتهم في باب الشهادات التي لا بد منها في المعاملات، فحينئذ يتألفونهم ويستعطفون قلوبهم، ويرون في استيحائهم منهم خسرانا ووضيعة.

ومن المغضبات: قطع العادة في الإحسان، والقعود عن جزاء الجميل بالجميل. فكيف إذا ساء المجازاة، وقوبل الجسيم من النعمة بالسيئة أو بالكفران، أو باستخساس ما أسدى من الإحسان وإيقاعه موقع القاصر عن الاستحقاق. فبعض هذه الوجوه خسيسة وهو قطع العادة، وبعضه أخس وهو القعود عن الجزاء، وبعضه لا كلام في قبحه وهو سوء الجزاء. وقد يغضب المرء على صديقه، إذا استحل السكوت عن الجميل في بابه، إذا أصابه بأساء فهانت عليه، ولم يمتعض له، ولم يحسن مشاركته إياه فيها؛ أو أصابته فاقة، وبه سده، فلم يرتج له. وكذلك إن كان مكانه أهل عنايته، ومن يهمه أمره. وذلك لأن هذا كله دليل على الاستهانة.

وأصناف الاستهانات الموجبة للعتب: الاستهانة بالمرء نفسه، والاستهانة بمن يكرمه، والاستهانة بمن يتعجب المرء، والاستهانة بما يجلب فضيحة على الصديق. ومن هذه الأصناف: غضب الوالد على أولاده، والمتسلطة على زوجها.

والبخس في كل مستحق هو من الاستهانة. وكذلك تلقي جد الجاد بالهزل. والتخصيص بالحرمان من بين الأشكال. وتناسي الصديق حتى يمحو اسمه أو قصته عن الذكر. فقد استقصى شرح ما يتعلق بالغضب.

فلننتقل إلى شرح الحال في ضده: وهو فتور الغضب. وإنما يفتر عمن لم يقصد الاستهانة بالمنة، بل سها أو غلط؛ وعمن يتعدى الإغضاب إلى العذاب، فيشغل الألم عن الحرد؛ وعن الذي يعامل نفسه بما عاملك به؛ وعن المعترف والمستغفر بالتوبة. كما أن المصر على الإنكار والجحد لوقاحة أو لاستخفاف فإنه يؤهل لمزيد

الغضب على ما كان عليه من الغضب. وعن المتخاشع المتذلل المستكين المتساكت الذي لا يعتصم باللجاج والحجاج، ويستنبت السكون من الاعتراف المخجل. وقد تجد الكلاب المتهرشة، إذا أولعت بالحمل على عدة، فقعد بعضهم، واستعجل بعضهم كأنه يجالدها، كفت عن المستخذي بالقعود، وحملت على المجالد. وقد يفتر الغضب عن القوم الهشاش جدا. فإن الأريحية التي تتوسم فيهم لمفراحيتهم تحيل النفس إلى مثلها في بابهم، كأن الهشاشة إحسان يقتضي جزاء. وكذلك الفقراء الذين بأحوالهم ضر؛ وكذلك المستغفرون المحتجزون؛ وكذلك المشاهير بكف الأذى، وغض الطرف، وقصر اللسان، فإنهم يحتمل عنهم بوادرهم ونوادرهم. وكذلك المهيبون والمستحيي منهم؛ فإن الغضب لا يجامع المهابة، ولا الخجل. والاستهانة، إذا صدرت عن محتشم، ظنت نتيجة سخطه، فلم تعتقد استهانة محضة، بل اعتقدت تأديبا وتثقيفا، وعد تأهيله للغضب عليه مضادا لاحتقاره. فإن البالغ في السقوط لا يسف إليه السخط، ولا يعتري منه الحزن، ولا الأذى المستشعر مع استشعار استهانته. وكذلك الاستهانة التي تكون في حال المزاح، فإنها تدل على التذاذ المستهين بمحاورة المستهان به، ومخالطته؛ وذلك لعزه لا لحقارته. والملهو به فقد لا يغضب لرجائه الخير ممن يلهو به. وكذلك إذا أتى بفعل مغضب مشوبا بسد خصاصة، وإسداء معروف. وإذا طال الزمان على المعنى المغضب انمحق أثره، فلم يغضب، أو فتر عنه الغضب. ومما يسكن الغضب. الظفر، وإدراك الثأر، وانصباب عذاب على المغضبين، ولو من السماء. والعازف بزلته وجنايته، الواقف باعتباره على خطيئته، المتحقق لاستحقاقه ما يجري عليه من الاحتقار، فإنه لا يحرد في التعنيف به حرد المصر على الإنكار، وخصوصا إذا عوقب أولا بالكلام؛ وذلك أن يواقف على سوء صنيعه، ويوبخ عليه. وإنما يغضب في مثل هذه الحالة من الناس من هو غال في الزعارة. ومما يسقط الموجدة على المسيء جهله بالإساءة، وغفلته عن الفرقان بين الجميل والقبيح. وإن هلاك المغضب ولحوقه بالدار الآخرة لمما يسل السخيمة عن القلوب، فضلا عن الغضب.

الفصل الثاني

في أنواع الصداقة والأمن والخوف والشجاعة والجبن

الصداقة حالة الإنسان من حيث يهوى الخير لإنسان آخر، لأجل ذلك الآخر، لا لأجل نفسه. فتكون له ملكة داعية إلى فعل الخير لذلك الآخر. والصديق هو الذي يحب ويحب معا، ويشارك في السراء والضراء، لأجل صديقه، لا لأجل نفسه. وإنما يظهر صدق الصداقة عند الارتياح لما يسر الصديق والاغتمام لما يسوؤه. لأن العدو بالضد. والمحببون إليك من الناس هم المحسنون إما إليك، أو إلى من منك بسبب، وخصوصا إذا توالى الجسيم من إحسانهم عن طيب نفس، وطلاقة، من غير استثقال. وكذلك الذين يرتجى مثل ذلك فيهم. وكذلك حبيب الحبيب، وعدو العدو الذي يبغض العدو، أو يبغضه العدو. والذين يطمعون غيرهم ولا يطمعون، مثل الأسخياء والشجعاء والأبرار. والذين يقتنعون بما يكسبونه بكد أنفسهم، ويحسمون مواد الأطماع عن غيرهم، مثل الذين يتعيشون بغنائم الأعداء. وكذلك سلماء الصدور محببون، لكفهم الأذى وإيمانهم الناس غوائلهم. وكذلك ذوو الفضائل الذين يستغنون عن الآخرين، ولا يقدم أحد على إكرامهم إلا بالاستئذان، ويستشعر من يبرهم منة جسيمة حين يجاب إلى القبول. وكذلك الظرفاء الألذاذ في عشرتهم لما يتوقع من مساهلتهم، ومساعدتهم، ولمهم الإنسان على شعثه، وقلة معاتبتهم على التقصير، وشدة أمان الأصدقاء توبيخهم على التفريط. وأضداد هؤلاء هم الصخابون، المعاسرون، العدال. وإن كان ليس كله للنكد، بل وللشفقة. ومنهم الصلاب، المحتملون لأنواع العقوبة، المصطبرون عليها؛ فإنهم إنما يفعلون ذلك لشراسة أخلاقهم. ومن المحبوبين: المداحون المتملقون، والمتجملون الحسنو البزة، والذين لا يعيرون، ولا يعاسرون، ولا يربون الوغر في الصدور، ويمقتون اللجاج فإنهم إذا جرت عادتهم هذه في الناس، رجا كل إنسان منهم مثل ذلك مع نفسه. وكذلك الذين يملكون ألسنتهم فلا يهجرون ولا يفيضون في ذكر الشر. ولمثل هذه العلة ما تنحل

عقدة الموجدة، إذا تلقيت بالسكون والاستخذاء. والشريك في الحرفة والعادة. والذي يظن بالإنسان فضيلة أو تعجبيا ويأنس به هو محبب عند المظنون به. وكذلك المكرمون المبجلون. وكذلك من تود أن لو حسدك من غير تعديه إلى تربص غيلة بك؛ فإنك لو لم تعتد به، لم هو حسده لك، والمعتد به، إذا أمن شره، فهو معرض للمحبة. وكذلك من تحب أن يحبك. ومن المحبين أيضاً من يبذل مودته للداني والقاصي من غير تملق وتصنع. ومن المحبين من يوثق بحسن كتمانه لما يقف عليه من مساوئ الإنسان. ولذلك فإن الوقاح يحب الحي، لأنه يأمنه.

فأما أنواع الصداقة فثلاثة: أولاها الصحبة، وهي حالة تتأكد بين اثنين لطول التشاهد؛ وثانيها الأنس، وهو الالتذاذ بالالتقاء؛ وثالثها الوصلة، وهي المشاركة، إما في القرابة كالمصاهرة، وإما في النعمة كالمهاداة.

وأما العداوة فيوقف على أحوالها من أحوال الصداقة، على مقتضى المقابلة. ومن أسباب العداوة والبغض: الغضب. لكن الغضب لا يكون إلا على شخص، والبغض قد يكون للنوع، وما يشبه النوع، كبغضك للسارق على الإطلاق. فمن هذه الأنواع يمكن أن نبين أن فلانا صديق وفلانا عدو، ومنها يمكن أن تقرر في نفس الحاكم والسامعين على سبيل الاستدراج عداوة للخصم وغضبا عليه، ومحبة للمتكلم وميلا إليه.

فأما الخوف، فهو حزن واختلاط نفس، لتخيل شر متوقع ناهك يبلغ الإفساد أو لا يبلغه. فإنه ليس كل شر يخاف. فإن الحسد وكون الإنسان فاجرا مما لا يخاف. إنما يخاف من الشر ما ينهك من يحله بإفساد أو إيلام، ويكون في المستقبل. فأما الذي انقرض، أو الذي حل، فقد بطل الخوف عنه. ويكون - مع كونه في المستقبل - متوقعا، أي قريب الوقوع. فإن المستبعد لا يخاف. ولهذا لا يخاف كل إنسان الموت، بل إنما يخافه الذي شارفه. فالمخوفون إذاً هم الذين يقتدرون على مثل هذا الضرر. وركوب الخطر هو الحركة نحو مقاربة الضرر أو الثبات بقربه. ومما يوجب الخوف الاعتبار، وهو مشاهدة مثل ذلك الضرر وقد حل بآخر. ومن صدر عنه ذلك مخوف، ومن جرب بالأضرار مراراً فهو مخوف. والمقتدر الذي لا يدافع إلا بالاستغفار مخوف، وإن لم يقدم على ضرر،

وخصوصاً إذا كان مع ذلك ظالماً. والمغافص - بخلاف المظنون - يخاف من غافصه به. وهذا المغافص، ما لم يرجه، مخوف عند مغافصه. والمقتدر على المنازعة فيما لا يحتمل الشركة، كالملك، مخوف. والأعلى يداً مخوف، وخصوصاً إذا شعر بقصد منه. والذين يخافهم من هو أفضل فهو مخوف عند الأدون. وأصدقاء المظلومين. والأعداء. والمسارعون إلى الإضرار بك. والمتأنون من الدهاة، فإنهم أبلغ نكاية من المتسرعين، وهؤلاء هم الذين لا يوقف على نياتهم بسرعة، ولا يملون طول مزاولة العداوة. ومن الأمور المخوفة ما لا يسهل تداركه بمنعه، أو مقابلته بضده، وما لا ناصر له على مدافعته. فأما المستعد لأن يخاف، وهو الذي به أحد هذه الأحوال، فهو متوقع لضرر مطل، ولا ناصر له، ولا حيلة. والذين لا يخافون هم المثرون، المتمكنون من العدد والأعوان. ولذلك ما تراهم شتامين، صخابين، مستخفين بالناس، مستعلين؛ وخصوصاً في سن الشباب وصحة البدن وقوته، ووفور الشيعة، وكثافة الرفقة. والالتجاء إلى المشورة من علامات الخوف.

فمن أراد أن يثبت خوفا، أو يقرره في نفس أو وهم، فليتأمل شيئاً شيئاً مما قلناه، وليتخذه موضعا.

فأما الشجاعة: فهي ملكة يكون بها الإنسان حسن الرجاء للخلاص، ومستبعداً لوقوع المكروه. وكأن المكروه عند الشجاع غير موجود، أو بعيد. وكل ذلك له من جهة اعتقاده بأن أسباب الخلاص قريبة؛ ومن جهة حسن ظنه بالتمكن من تقويم الشر المتوقع، وقوة استشعار نفسه التمكن من إحلاله النكير بالقرن المبارز. ثم كثرة الأنصار وقوتهم معاً، ثم البراءة عن الظلم وقلة احتماله معاً، إذا اجتمعا، شجعا الإنسان. فإنه من حيث لم يظلم حسن الظن، ومن حيث لا يحتمل الظلم جريء على المدافعة. فإنه لا يمكن أن يقدم على المجاهدة وما به منه بدن أو نفس. فأما إذا كانت هناك قوة، وكان الآخر يجري منه مجرى الصديق، وكان مبرأ عن توجه الضيم منه إليه، بل لم يزل مخصوصاً بالإحسان منه به، إما في فعل، أو انفعال - أما الفعل فمثل المعونة بالمال، وأما الانفعال فمثل مقاساة الشدائد فيما يعود على الصديق بالمصالح - فإن مثل هذا الإنسان شديد التشجع على من يؤذيه من

أصدقائه الذين حاله إليهم ما اقتصصناه. ثم المستند بخلال الشرف في النسب، والفضل في الحسب، أو باجتماعهما، جريء مقدام، لاستحقاره من دونه. والأمور التي يشجع عليها هي الأمور التي لا تبلغ الإتلاف، ويتوقع فيها التلافي. والأمور المكابدة مراراً عن خلاص، فإن المجرب من المخاوف المكابدة ربما جرأ عليها قوماً، وربما جبن عنها قوماً. وما لم يجرب مشجوع عليه أيضاً حين لا يتخيل عقباه. وقد يشجع على المخوف المجرب، إذا صودف فيه سند يعول على كفايته، كم يشجع على ركوب البحر مستنيماً إلى الربان الحصيف. وقد يشجع على المخوف معرفة الإنسان بخلاص طائفة قاسوه عنه، وإن لم يخضه الإنسان بنفسه. وإذا كان المدبر تحت تدبير غيره يرى أنه أفضل وأولى بالرتبة السنية منه، شجع عليه. وكذلك إن رأى نفسه نظيراً له. فأما كان المستعلي أفضل وأولى بوفور ماله، أو قوة بطشه، أو كثافة أنصاره وزحامة بلده وكثرة عدده، أو في بعض ما هو خطير من جملة ذلك، فإنه يكون حينئذ مخوفاً مهيباً. وإذا كان المستعلي عليه حسن السيرة، متمهد الحال فيما بينه وبين الله، كان أيضاً قليل الاكتراث بالمتغلب عليه. وكذلك إذا كان العقلاء والفقهاء والخطباء يحسنون به الظن، ويشهدون له بالستر، فإنهم لا يكترثون بالمتغلبين. ومن المشجعات اشتعال الغضب؛ فإنه إذا حمى، شجع الجبان، وقوى الخوار، وأخرج الإنسان إلى جانب الإقدام. ومما يوجب مثل هذا الغضب ظلم يقع على البريء، فإنه يحسن ظنه بنصرة الله إياه. وكذلك الثقة بأمن غائلة الإقدام، أو بزيادة المنفعة فيه على المضرة، أو اعتراضها للتلافي.

الفصل الثالث

في أنواع الاستحياء وغير الاستحياء والمنة

فلنتكلم في الخجل وفي الافتضاح وفي أسبابهما

إن الخجل والاستحياء حزن واختلاط بسبب شر يصير به الإنسان مذموما، سواء سلف وقوعه، أو حضر، أو يتوقع. والوقاحة خلق يحتقر معه الإنسان فوات الحمد،

ويستهين بانتشار الذم. فتكون الفاضحات هي الشرور التي بهذه الصفة، مثل الفرار من الزحف، والتكشف عن السلاح جبنا، ومثل التعرض للوديعة بالخفر، ومثل ارتكاب الظلم، وكذلك معاشرة الفساق ومداخلتهم في مواضع الريبة، والحرص على المحقرات والإسفاف للدنيات مثل سلب المسكين والنبش عن كفن الميت، والتقتير مع اليسار، ومسألة المعسرين، والاستسلاف حيث يقبح، ومعارضة المستميح بالاستماحة، ومقابلة المجتدي بالتقاضي، فيتقاضى إذا استميح، ويستميح إذا تقوضي. ومن ذلك المدح للطمع، والذم عند الإخفاق، فيكون متملقا يفرط في نشر فضائل إنسان ما خارجا عن الواجب، ومتظاهرا باغتمام لما يغم الآخر فوق المضمر في النفس. ومن الفضائح الجزع على اليسير من الوجع أو الضر جزع المشايخ، أو الكسالى، أو المتسلطين، أو الضعفاء وكذلك تعيير المحسنين بأفعالهم أو انفعالاتهم، فإن ذلك قبيح وفضول، لأن ذلك علامة صغر النفس. وكذلك مدح النفس بالكذب والصلف وانتحال ما أظهره غيره من أثر، فإن هذا من علامات الزهو. ومن المستهجنين من يجري مجرى هؤلاء، وإن لم يأت مأتاهم. والذي يجري مجراهم هو من يرضى برضاهم، ويدخل في مشورتهم، ويميل إلى عشرتهم. ومن المخازي انفعالات يتلقاها الإنسان في نفسه وذويه بالإذعان، مثل رضا الإنسان بالاستهزاء به ومحاكاته للأمور الخسيسة وتعريضه أعضاءه لمعاملات فاحشة، وصبره على الشر الواقع به بإرادته وغير إرادته، لحرصه وجشعه وتوقعه حلوانا عليه. وكثير من الصبر جبن لا شجاعة، وذلك مثل القعود عن الثأر وما يجري مجراه. ثم الافتضاح أو الخزاية في الجملة فإنه يوهم لفوات الحمد وحلول الذم وانطلاق الألسنة فيه بالذم عند من يعبأ به.

وأما فوت الحمد عند المجانين والصبيان فأمر لا يستحيى منه. فالمستحيي منهم هم الذين يتعجب منهم، أو يتعجبون هم من المستحيي، ومن يؤثر المستحيي أن يكون عجيبا عنده أو مكرما لديه، ويكون معتدا بما يناله من حمده، وذلك من إيثاره تعجبه منه، أو يكون محتاجا إليه، أو يكون مادحا له، أو يكون نظيرا له. فربما توخى من الوجه إلى النظير ما لم يتوخ إلى غيره. أو يكون المستحيي منه حصيفا معروفا بأصالة الرأي، أو شيخا، أو أديبا. وفضح العيان أشد من فضح الأثر، وفضح الجهر

أشد من فضح السر. والفضيحة عند الأقربين والمصاحبين أعظم من الفضيحة عند الأبعدين والمهجورين. والفضيحة عند الذين لا يحلون منه محل المقومين والمؤدبين أعظم من الفضيحة عند القائمين مقام المقومين والمؤدبين. فإن الإنسان كالمتكشف لمن لا يحله محل المؤدب، ولمن استرسل إليه، وكالمنقبض عمن يحله ذلك المحل، ولا يبوح إليه بنيات صدره وخفيات سره، ويكره أن يقف هو على خطئه، صرح له به، أو لم يصرح، كان ذلك حقا، أو كان باطلا، بعد أن يكون هناك توهم. وليس كل ذي معرفة يسترسل إليه، فكثير من المتعرفين بالمودة هم قاعدون للعثرات بالمرصد، وموكلون باستقراء المساوئ. والفضيحة عند أمثالهم أعظم فضيحة. وأمثال هؤلاء، فليس إنما يستحيي منهم لأنهم في أنفسهم أهل الاستحياء، بل لإذاعتهم ما يستحيي منه، حتى يبلغ من يستحيي منهم. وهؤلاء هم المستهزئون بالصداقات، والمشاجرون للمعارف. وقد يستحيي ممن لم يزل معظما للإنسان، لم يمتهنه باستهانة، كما يستحيي من المتعجب من الإنسان، ومن المرغوب في استئناف صداقته واستمداد مواصلته، ومن الذي سيصار إلى الالتقاء به. والمعارف القدماء الذين لم يستعثروا الإنسان فيما سلف. وليس إنما يستحيي فقط من العمل الفاضح والكسب الفاحش، بل من دلائله وعلاماته، بل ومن النطق به.

وأما من لا يستحيي منه فالخلص من الإخوان، والمستخف بهم من الغاغة المجرون مجرى البهائم والأطفال، والغرباء الذين لا معرفة بينهم. فإن الاستحياء من المعارف بالحقيقة، ومن الأجانب على سبيل الظن.

ولا يحتاج أن يكرر القول في ذكر ما يشتد الاستحياء منه.

وإذ قلنا في الحياء والوقاحة، فلنقل في شكر المنة وكفرانها، فإنه متصل بذلك. والمنة هو الأمر الذي به يسمى الإنسان ممتنا، وهو الأمر النافع الذي إذا وجد من إنسان عند إنسان وجب أن يصير له الإنسان الآخر شاكرا، أو طائعا، أو أكثر شكرا، أو أطوع نفسا. وكل منة: فإما بخدمة، أي بفعل بدني نفاع، وإما بصنيعة، أي بإعطاء جوهر ينتفع به، اللتين لولا المعطي، لما كان الانتفاع به نفسه ممكنا مستطاعا. وإنما يكون مثل هذه الخدمة والصنيعة منه، إذا لم يرد بها غير نفس المصطنع إليه. والمنة

العظيمة ما توافي اشتداد الحاجة، أو تكون في وقت تعسر المعونة بمثله فيه؛ أو يكون المان منفردا بالمن به، لم ينشط به غيره؛ أو يكون أول من أنعم، فأنشط غيره، ويكون أكثر إنعاما به. والحاجة، إما مشتهى يشتاق حصوله، أو مشتهى يحزن فراقه، كالمعشوق. وخصوصا ما يشتهى في الشديدة، إما لأنه يدفع الشديدة، وإما لأن الرغبة فيه بحيث لا تسقطها الكآبة والحزن بالشديدة. وموقع المنة عند الممنونين بالفاقة، والمدفوعين إلى الخصاصة أعظم. وكذلك عند الممحونين والمتوارين والمستخفين عن أعداء وأضداد، ولمن يجري مجراهم، وعند من هو أسوأ حالا منهم. وأعظم الناس منا من لم يرد بالإنعام ذكرا، ولا بستر الصنيعة نشرا، فإن ستر الاصطناع تهنئة، كما أن إذاعته تنغيص. فهذا ما يحتج به في توكيد المنة.

ومما يحتج به في إبطالها وتحقيرها أن يقول: ما أردت باصطناعك إلا عرضا استنفعته، وإنك لم تتمم النعمة، وقصرت عن الواجب في مثله عليك، إذ لم تطبق به مفصل الحاجة، وألزمت قبولها عند القنية، فإنك لم تصنع بقصد، بل لاتفاق أو ضرورة، أو لرغبة في مجازاة، أو من غير علم ولا إرادة. فإن ذلك كله مما تتضاءل معه المنة. وإذا كانت من أجل الضرورة، قلت معها المنة. وقد تكون مع الضرورة إرادة، فتكون الإرادة قسرية، وهو أن يلجأ إلى اختيار الإنعام. وقد تكون من غير إرادة فيه، وهو أن يكون المضطر يؤخذ منه ماله، ويبذل غيره، وكذلك تكون مع علم، ومن غير علم.

وهذه الأنواع نافعة في الشكاية والاعتذار. والعلامات المحققة لتهنئة المنة وتأكيدها أن يكون صدورها عن إرادة ومحبة، وأن لا يكون فيها تقصير، وأن لا يكون مثل ذلك قد صدر منهم إلى أعداء الممتن. فإنه إذا اشترك في المنة العدوان معا، دل على ضرورة دعا إلى ذلك الإحسان. وكذلك إذا اصطنع المان مثله إلى عدو نفسه. وكذلك إذا لم يكن أحسن إلى من هو في مثل استحقاق الممنون عليه أو فوقه. فإن ذلك يدل على أن المنة لم تصدر عن سماحة. فإنه لو كان إحسانه إحسان مرتاد للمنة والقربة لما كان حكم العدو فيه حكمه، ولما كان المستحق الآخر يقصر عنه مثله. وكذلك إن كانت المنة مشوبة بشر ينقصها. فحينئذ لا يكون الغرض بالمنة مطابقة الحاجة.

والاعتراف بالمنة يقتضي اعترافا بالحاجة، ولا يعترف أحد بحاجة إلى الشر.

الفصل الرابع

في أنواع الاهتمام بالمرء والشفقة عليه والحسد والنقمة والغيرة والحمية والاستخفاف

فلنذكر الآن الاهتمام بالغير، وهو قريب من الشفقة أو شغل القلب بالإنسان على سبيل العناية، ومن الذي يهتم له. والاهتمام أذى يعتري الإنسان لشيء مفسد أو حازن يعرض لإنسان آخر من غير استيجاب، ومن غير توقع. والمهتم هو الذي به مثل هذا الأذى لما عرض لإنسان آخر، أو المتصل به من ذلك. وأما الهالكون فلا يهتم لما وقع لهم، لأن ما عرض لهم يبعد أن يقال فيه إنه غير متوقع. وكذلك سعداء البخت لا يهتم لهم، لأنهم لا يظن بهم سوء، ولحوق شر. والذين لا يهتمون، ولا يبالون، فهم المتدربون بمقاساة الشرور للسن، أو لكثرة التجارب. والمخلدون إلى الإقبال وأنفسهم طيبة لا تستوحش لحال. والمشهورون بالاعتلاء والنمو. والمتأدبون الذين يغلب عليهم حسن الظن. والذين جرت الأمور على محاب أسلافهم، وعلى محابهم أنفسهم. والمنفعلون بأعراض الشجاعة، كالغضاب والقساة. وكذلك المستهينون والشتامون، فإنه لا هؤلاء يهتمون، ولا مقابلوهم من الخائفين الأرقاء المكروبين الأشقياء، فإنهم بهم ما يشغلهم عن الاهتمام لغيرهم؛ بل إنما يهتم المتوسطون بين ذلك. ولا يهتم بالخاملين المحتقرين فإنهم في عداد المعدومين. ولذلك فإن الجبابرة لا يهتمون بأحد تقديرا منهم أنه ليس غيرهم أحد.

وأما الأسباب التي لأجلها يهتم فقد يوقف عليها من حد الاهتمام. وهذه الأسباب مثل المهلك من العذاب والأوجاع والجهد والكبر والسقم والخصاصة وسوء البخت وعدم الأنصار، وخصوصا إذا طرأ الشر من متوقع منه الخير، وإذا خلا الشر عن خلط الخير، أو يكون الاستمناع بخلطه قد انقرض وقته.

والمهتم لهم هم المعارف والشركاء والحرفاء. فأما من هو من الإنسان كنفسه، وهو الولد، فلا يقال إن الإنسان يهتم للأذى يصيبه، كما لا يقال إنه يهتم للأذى

يصيب نفسه. فلا يقال إن الإنسان يشفق على نفسه، ويعتني بنفسه، بل ذلك شدة خوف، لا عناية وشفقة. ولهذا ما حكي عن واحد أنه لم تدمع عينه عند إشفاء ولده على التلف، ورأى صديقا له قد فضحته الفاقة، فبكى له. والشدة تنسي الشفقة، وتسلي عن العناية بالغير. ومن المهتم لهم الأشكال في الأسنان، وهم الأقران، والأشكال في الأخلاق والهمم والمراتب وإيثار الجميل. وكل ما يخاف وقوعه بالإنسان فهو الذي يهمه إذا حل بالإخوان. ولذلك لا يهتم للمتقادم، ولا للمتراخي. وممن يهتم له المتشكل بشكل المظلوم، والمعذب، والممنو والممحون، وإن لم يشاهد ما قدمناه ولا يحقق ما محنته. فإن هيئته تخيل حالته، فيكون المشاهد من هيئته كالمشاهد من حاله. وقد تهم أيضاً علامات الآفات إذا دلت على وقوعها، وإن لم تقع بعد. ولهذا المعنى قد يهم امتحان غير المستحق. وكأن هذا الحزن مضاد، أي مقابل مقابلة ما، للحزن الذي يعتري للنجح بلا استحقاق، وهو الذي يسمى في هذا الكتاب جزعاً، وإن لم يكن تضاداً حقيقياً.

فإن مصدر كل واحد منهما عن خلق كريم. والجامع من ذلك صيرورة كل منهما إلى غير مستحقه من خير أو شر. ووقوع ما لا يستحق يغم بالحق، وأما إذا لم يكن لذلك سبب معلوم، بل كان واقعاً على مجرى للقضاء والقدر، فالحزن في ذلك متوسط. فإنه لا يبعد أن يقول القائل: إنه لم يقض له الخير الذي أتاه عفواً إلا عن استحقاق، ولا قضى عليه الشر الذي أتاه بغتة إلا عن استيجاب، فيقل الحزن لذلك، وإن كان لا يجب زواله دفعة أو جملة. فإن القضاء والقدر ليسا مقصورين على الاستحقاق فقط، وإن كانا موهمين إياه، بل المشهور أن أمر القضاء والقدر مشكل موكول إلى الله.

وقيل في التعليم الأول: فأما الذين يصيرون إلى ذلك بلا حتم أو قضاء. يشبه أن تكون لفظة (لا) قد وقعت زائدة سهواً من الناقلين أو غيرهم، أو يشبه أن يكون معناه بلا حتم من الكاسبين، ولا تقدير منهم؛ فيكون كأنه قال: بلا توقع من الناس وتقدير.

ومما يضاد الاهتمام والجزع المذكورين: الحسد. فإن الاهتمام هو أذى يعتري لشر يصيب الإنسان؛ إنما يعتري لأنه غير مستحق، ولأجل ذلك الإنسان. والحسد

هو أذى يعتريه لخير يصيب من يستحقه، لأجل أنه أصابه. فأما الجزع المذكور فهو كالوسط بينهما. فإن الجزع أقرب إلى الاهتمام. وإذ هو أقرب من الاهتمام فهو كالضد للحسد. ولا يجب أن يناقش أيضاً في الأضداد، مطالبة أن يورد على الحقائق، دون المظنونات. فقد قيل في هذا مما هو سد لهذا الباب. والحسد، إنما يكون حسداً، إذا كان الغم فيه بسبب أن الخير أصاب الغير. وأما إذا كان الغم ليس لهذا، بل بسبب قصور مثله عن المغتم، فهذا ليس حسداً. وهو أمر قريب من الواجب، ولا تنفك عنه الطبائع. فإن كل إنسان يغتم لما يفوته من العطاء والرزق الذي من شأنه أن يوجد لغيره. وكذلك إذا كان الغم بسبب خوف يعتري الإنسان من إنجاح العدو، يقدر معه أن إنجاحه يبسط له في القدرة، فيمكنه من أفعال المعاداة. وها هنا فرح يصيب الإنسان لشر يعرض للمستحقين، كالذين يقتلون الناس ويعفون الآثار ويعيثون في الأرض ساعين بالفساد؛ وفرح آخر بإخفاق المستحق وسوء حال المحسن؛ وهما متضادان: أحدهما يصدر عن فضيلة، والآخر عن رذيلة. وحزنان: حزن يعرض لحسن حال المستحق، لأجل حسن حاله، وهو الحسد؛ وحزن يعرض لحسن حال من لا يستحق - لأنه لا يستحق - وهو المناقمة والغيظ؛ وهما متضادان: أحدهما عن رذيلة، والآخر عن فضيلة. فهذه تركيبات مختلفة من الحزن والفرح، والخير والشر، والاستئهال وغير الاستئهال. والحاسد يحسد في كل خير، حتى في الحسن والجمال وغير ذلك. وأما الناقم فليس يحسد في الفضائل، لأنه لا معنى لاستشعاره وجود فضيلة بلا استحقاق. فإن غير الفاضل لا ينال الفضيلة. بل إنما ينقم للخيرات الخارجة. فإن غير الفاضل لا يستحقها، وغير الفاضل ينالها، وإنما يستحقها الأخيار. وكذلك لا ينقم في الخيرات الواقعة في الطبع كالحسن والجمال، ولا في الخيرات الموروثة التي لم تستحدث، فإن ذلك يرى كالحق الواجب. وكذلك إذا كان المستحدث للخيرات سلطاناً ومتبعاً؛ فإنه، وإن لم يستأهلها بالفضيلة، فكأنه استأهلها قديماً للسلطان والمكنة. فيكون بعضهم لا ينقم عليه لأنه في عداد من كان يملك قديماً، وإن استحدث؛ وبعضهم لأنه لم يستحدث، بل هو له كالحق.

وليس أيضاً مبلغ الاستحقاق في الجميع واحداً، ولا كل إنسان مستحقاً لكل خير، بل كل إنسان يليق به خير ما، ينقم إن فاته. فإن الناسك غير مستحق للمعتقد جمالاً وخيراً من زينة التلبيس والتسلح. وكذلك فإن الاستكثار من السرايا وما يجري مجراه لا يليق بمستطرق اليسار. فإن المستطرق يليق به أن يتشبه بعد بمن حاله حال الفقير إلى أن يؤنس بيساره. وكذلك الحقير لا يستأهل ظفراً بالنبيه، وخصوصاً إذا كانا في مذهب واحد. ولهذا صار أمثال هذه الأحوال مما يعد من آثار القدر، وليس من آثار القدر. ولولا ذلك لما استولى العاجز على القادر، ولا استهان مثل المغنى بالناسك. والأمور المنسوبة من هذا الباب إلى القدر اثنان: أحدهما أن يفوز من لا استحقاق له بالخطر العظيم، والثاني أن يقصر المستحق الفاضل عن مستحقه. وإنما تشتد نقمة الناقم على أمثالهما، إذا كان هو نفسه محباً للكرامة. وإن محب الكرامة أنظر إلى الاستئهال، وضده. ولهذا السبب يكون القنوع بالدنية، والمستند إلى المخادعة التي يرجى عيشه بها، ولا يلتفت إلى المذمة، غير ناقم؛ لأنهم لا يلتفتون إلى الاستيجاب. والمحسدون هم الذين أصابهم خير، وهم مع ذلك من جنس الحساد. فإن المباين في الجنس كأنه لا يحسد؛ وكذلك المباين في النسب، أو السن، أو الحرفة، أو المرتبة، أو الثروة. فإنه إذا بعد ما بين الدرجات، نام الحسد. فإن لم يكونوا متساوي الدرج في المعنى الجامع، ولكن كانوا متقاربيها، فإنهم يتحاسدون أيضاً. والحاسد هو القاصر عن الغاية، وإن كان مقارباً فيها. ولهذا ما يكثر الحسد من المتمكنين. فإن الذي يعلم، هو أحسد العالم من الذي لا يعلم. والذي يفعل العظائم هو أحسد لمن يفوقه فيها ممن لا ينهض إليها ألبتة. فإنه لا بد من مشاكلة أو مقاربة. وأشدهم حسداً محبو الكرامة، وبالجملة: محبو الحمد، لما قلناه. وكذلك المتجملون بالرقيق والأموال. فإن التجمل لتحمد. وكذلك في كل شيء مستحسن حسد مرصد، وخصوصاً إذا كان المستحسن مما ينزع إليه الحاسد. وأنت تعلم من هذا أنه من المحسود. ولا يحتاج إلى تكرير ذكره مما جرى.

وأما الذين لا يحسدهم الناس: فالذاهبون الأولون من القرون، والهالكون، والبعداء في المكان المنقطع عنهم، كالساكنين عند منار هرقلس، فلا يحسدهم أحد من هذه البلاد. والمستقصون جدا، والفائقون جدا، الذين لا يقاربون، بل إنما يحسد

من يصلح أن يكون منازعا، ويصلح أن يشارك في الهوى والإرادة. ويكون الخير المحسود عليه مما يتوقعه الحاسد، أو كان له مرة. ولذلك ما كان أكبر الغلامين يحسد أصغرهما إذا أفلح، إذ كان له فيما أفلح حق، وكان له أن يكتسبه. وكذلك المبذر يحسد المصلح. وكذلك الذي لا يدرك الخير إلا بجهده يحسد من تيسر له إدراك الخيرات. وبالجملة: إذا كان يرى نفسه أهلا لمثل ما سبق إلى غيره. فأما إذا تباينت المراتب، لم يكن حسد.

فبهذه الأنواع يقتدر الخطيب على التنقيم، والتحسيد، والتأسيف، والاهتمام، والتسلية، وغير ذلك.

وها هنا شيء يناسب النقم: وهي الحمية، وهو أيضا من جملة الخير. والحمية أذى يعتري عند فوت خيرات يستحقها المرء وينالها الآخرون، ويكون في نيل الآخرين دلالة على جواز نيلها. وجواز النيل في مذهب الاستحقاق. ولن تعتري هذه الحمية إلا لمن يحب الخير، ويأسف على فوته، ويراه محمودا؛ ولا تعرض إلا لكبار الأنفس، أعلياء الهمم. وأولاهم بالحمية من تيسر مثل ذلك الخير لسلفه، أو لعشيرته، أو لأشكاله، وخصوصا إذا كان الخير مما يكرم عليه، وينال الحمد به، كالمال والجمال. لا كالصحة فإنها ليست تعرض الناس للكرامة كل التعريض، وإنما يغار على مثل الشجاعة، والحكمة، والرياسة؛ لأن هذه أمور تمكن من الفضائل ومن الإحسان ومن الكسب للمحامد.

فالغيرة إذا إنما تقع على الذين لهم هذه الفضائل، وأشباهها، وعلى جميع من يرغب في مصادقته لفضيلة، وعلى المتعجب منهم، والمثنى عليهم، والمستخفين بمن يقصر منهم ويضادهم ويخالفهم. فإن الاستخفاف يضاد الحمية. فإن الحمية تصدر عن غيرة، والاستخفاف عن عدم غيرة. وإذا كان الاستخفاف يضاد الحمية، فهو يحركه تحريك المضاد والمؤذي فيزيد فيه. فإن المستخف بذي الحمية يكون محركا من حميته عندما يستخف به. وأما الذي تعتريه الحمية فهو فاقد الخير الذي يحمي. وأما الذي يستخف به ولا يحمي عليه فمن ساق إليه الجد شيئاً بغير استئهال، ولا يكون ابتداؤه عن جلد وصرامة. فمثل هذا يستخف به، ويوثق بوهى قاعدة أمره.

الفصل الخامس

في مواضع نحو اختلاف الناس في الأخلاق

وينبغي أن ندل على الأحوال المحركة نحو خلق خلق بحسب الأعراض والهمم، وبحسب الأسنان، وبحسب الحدود، وبحسب الأنفس. أما الأعراض فمثل الغضب والميل. وأما الهمم فكما يعتاد من إيثار النفس على جنس من الأمور، كملكة أو سياسة أو زهد، وتدخل فيها الأديان والصناعات. وأما الأسنان فكالحداثة والشباب والشيبة. وأما الحدود فالحسب واليسار والجلد. وأما الأنفس فالنفس العربية والعجمية، والنفس الكبيرة والنفس الصغيرة.

ولنبدأ بالأسنان: فالغلمان قد تكثر حركة الشهوة فيهم ويقتدرون عليها، وتقتصر شهواتهم على الأمور المطيفة بالبدن، المنسوبة إلى الزهرة، كالمناكح والملابس والمشام؛ وهم سريعو التقلب والتبدل، يغلب عليهم الملال، يشتهون بإفراط ويملون بسرعة، لحدة أهوائهم وملقها وفقدان الجزالة في آرائهم. وإنما آراؤهم كالعطش الكاذب الذي ينتفع بالنسيم البارد. ويسرع إليهم الغضب، ويشتد فيهم، وخصوصا لحبهم الكرامة، فلا يحتملون الضيم. وتفرط فيهم محبتهم للكرامة ومحبتهم للغلبة ميلا منهم إلى النباهة والعلو. وحبهم لذلك أشد من حبهم للمال، بل ميلهم إلى المال ميل يسير، فإنهم لم يقاسوا الحاجة، ولا كابدوا الفاقة. ومن طباعهم سرعة التصديق بما يرتمي إليهم لما فيهم من حسن الظن، وقلة الارتياب، وفسحة الأمل. وكل ذلك تبع لمزاجهم الحار المشابه لمزاج النشاوي الذي يقوي النفس جدا. ولذلك لا يجورون ولا ينهزمون ويرجون العيش بالأمل. فإن المستقبل في سلطانهم والماضي في سلطان المشايخ. فإنهم، إذ لا كثير ماض لهم، تقل تجربتهم. ولحسن ظنهم يسهل انخداعهم. وكذلك الشجعان. ولهذا يشتركان في سرعة الغضب فهما حسنا الظن، سريعا الغضب. وحسن الظن يزيل الجزع. وشدة الغضب تقوي النحيزة فتتبعه قلة الخوف، لا لحسن الظن فقط، بل لشدة القلب. فإن الخوف والغضب لا يجتمعان. ويشبه أن يكون حسن الظن جزءا من الشجاعة. وقد

يغلب على الأحداث الحياء، لأنهم لم يندفعوا بعد في الفواحش الموقحة، وبقوا على الفطرة. وهم متهمون لأنفسهم استقصارا لأنفسهم في المعرفة والخبرة. ويتبع حسن ظنهم كبر أنفسهم. ولا يقدرون أنهم سيفتقرون، إذ لم يقاسوا الضراء بعد. ولهذا ما تتوجه هممهم إلى العظائم، وتجسم في أنفسهم الأماني. وميلهم إلى النافع الذي عرفوه أكثر من ميلهم إلى الجميل الذي لم يألفوه بعد. وإنما فكرهم وهواجس نفوسهم موقوفة على الأنفع. فإنهم إنما عرفوا من الخير النافع الذي عندهم بحسب سنهم، وكأنه اللذة وما يجري معها والفكر المبني على الفطرة. وهذه الفكرة إنما تجذب إلى النافع الذي بحسب المفكر وعنده. وأما الجاذب إلى الجميل فهو الفضيلة، لا الفطرة. هكذا يجب أن يفهم هذا الموضع.

وأما الأحداث فشديدو المحبة لذويهم وإخوانهم وأقرانهم، وذلك لأنهم نشيطون، يحبون السرور. والسرور إنما يتم بالصحة والمعاشرة معا. وليس عرضهم فيما يؤثرونه المنفعة الحقيقية، بل المنفعة المؤدية إلى اللذة. ولذلك صداقتهم للذة، لا للمنفعة في المصالح العقلية، فلذلك يحبون الأصدقاء، ليلتذوا بهم. وخطؤهم في إتيان نافعهم وفي كل شيء أعظم من خطأ المشايخ في مثله، لأنهم مفرطون لا يتوسطون. والإفراط مغلطة. ومن شدة إفراطهم ظنهم بأنفسهم البصر بكل شيء. ومن سجاياهم ركوب الظلم الجهار، وإن عاد عليهم بالعيب والخزي، لأنهم مائلون بالطبع إلى سوء الفعال، لأنهم بالطبع شديدو الغضب، قليلو الخوف. ومع ذلك فقد تغلب عليهم الرحمة، لتصديقهم المتظلم المتعرف بالخير. وهم لقلة جريرتهم ومكرهم مناصبون للأشرار المكرة. وهم محبون للهزل والمزاح، لحب الفرح والسرور، ولضعف الروية التي إذا قويت، وقفت الهمة على الجد.

وأما المشايخ فأكثر أخلاقهم ضد أخلاق هؤلاء. فإن أخلاقهم سخيفة، ومع ذلك شكسة، ولا تذعن لأحد لكثرة ما جربوا، وكثرة ما جرى عليهم من الخديعة والغلط، ثم تنبهوا له، وكثرة ما خاضوا فيه من الشرور وقصدوه منها. ومن أخلاقهم لا يحكمون في شيء من الأشياء بحكم جزم ألبتة. وإن حكموا، حكموا به على ما جربوه. وكل شيء عندهم على حكم ما سلف، أو لا حكم له أصلا. وكأنه على كثرة تجربتهم، لم يجربوا شيئاً، وذلك لشدة امترائهم فيما لا مثال له عندهم، فكأنهم

فيه أغمار. ويقل اكتراثهم بالمحمدة والمذمة. وإذا حدثوا عن أمر في المستقبل، حدثوا عنه مرتابين يعلقون ألفاظهم "بعسى" و"لعل" وأخلاقهم سيئة، لسوء ظنهم. وليس من عادتهم الغلو في ولاء أو بغضاء، إلا في الأشياء المضطر إليها. وتراهم في محبتهم كالمبغضين؛ وفي بغضهم كالمحبين. وهم صغار الأنفس، متهاونون، لا يقتفون أثر العزم المصمم، كأنهم قد يئسوا. فلذلك يضعف شوقهم إلى الأمور، سوى ما يتعلق بالمعاش، فهم حرصاء عليه، خوفا من إدراك الأجل. ولأجل ذلك ما لا تسمو أنفسهم إلى التكرم والمروءة، ضنا بمتاع الدنيا. وقد أشعرتهم التجارب عسر الاقتناء، وسوء عاقبة الإتلاف والإفناء. والجبن يستولي عليهم. وهم محسنو الإنذار بما هو كائن، لما استفادوه من التجارب. وهم على خلاف الشبان في المعاني المحركة، بل هم إلى السكون لبرد مزاجهم، فلذلك يجبنون ويخافون. ولأجل الجبن والخوف، يشتد حرصهم. وأيضاً لفرط حبهم للحياة بسبب إعراضها فيهم للزوال. وتسقط شهوتهم عن المناكح والمناظر، لزوال حاجتهم فيها. على أنهم يشتهون أيضاً، وخصوصا المأكل. ويميلون إلى العدل، ويحبون الأئمة العادلة، وذلك من جبنهم وضعفهم. فإن الميل إلى العدل هو لحب السلامة. وحب السلامة هو إما من فضيلة، وإما لصغر النفس؛ فإن الفضيلة تحث عليه، وصغر النفس أيضاً يوجبه. فمن ليس توجبه فيه الفضيلة، فليس شيء يوجبه إلا صغر النفس. ويؤثرون النافع، ولا يؤثرون الجميل. وكل ذلك لمحبتهم لأنفسهم. فإن محب نفسه، يميل إلى النافع، لا إلى الجميل. فإن النافع بحسب نفس الإنسان، والجميل بحسب غيره. وهم أوقاح لا يستحيون، لأنهم ليس لهم كل الميل إلى الجميل، بل ميلهم موقوف على جهة النافع. فلذلك يتهاونون بالجميل. ومن أخلاقهم قلة التأميل، إذ وجدوا الإخفاق في العالم أكثر من الإنجاح. والتجربة تتبع الأكثر. والاعتقاد فيهم يتبع التجربة. ولهم، بدل الالتذاذ بالتأميل، الالتذاذ بالتذكير. ولقلة تأميلهم، يكثر جبنهم. وغضبهم حديد، ضعيف. أما الحدة، فلسرعة الانفعال، كأنهم مسقامون؛ وأما الضعف، فلضعف النحيزة. وشهواتهم مضمحلة، أو منكسرة. وشوقهم إلى النافع، دون اللذيذ، ولذلك يظن بهم أنهم أعفاء. وهم أعفاء ضرورة، لا أعفاء فضيلة. وتقل رغبتهم في طلب الفضل والفائدة، استقصارا لمدة الحياة.

ويعاشرون الناس على أنهم أتباع فيما يؤثرونه لأخلاق مستعفة، لأجلها يفعلون ما يفعلون، لا على أنهم أتباع أفكار تؤم المنافع. فإن عاداتهم الترائي بأخلاق الصالحين، وإن كان ما يفعلونه لأغراض وأفكار. فإنهم إذا تراءوا بالصلاح، طلبوا بذلك منفعة ما، لكنهم لا يعترفون به. وهم طلابون جدا لكسب المنافع، ولكن على سبيل الأرب والخب والمكر، لا على سبيل المجاهرة، وارتكاب ما يستحيى منه، خلافا لعادات الأحداث. وقد يرحمون أيضاً بسبب مخالف لرحمة الأحداث. فإن الأحداث يرحمون لمحبتهم للناس، وتصديقهم للمتظلم؛ وهؤلاء يرحمون لضعف أنفسهم، وتخيلهم للشر المشكو منه والمشاهد كالواقع بهم. وهم مع ذلك صبراء على الأذيات، غير قلقين. وليسوا بمهزالين، لأن الهزل مناف للجد، مباين للصبر.

وأما الذين في عنفوان التشييخ، وهم الذين بلغوا أشدهم، ولم ينحطوا، فأخلاقهم متوسطة بين الخلقين المذكورين: بين الشجاعة التهورية والجبن، وبين التصديق بكل شيء والتكذيب لكل شيء. بل هم في الشجاعة على ما ينبغي، وفي التصديق على ما ينبغي. وهممهم مازجة للنافع بالجميل، وللجد بالهزل. فهم أعفاء مع شجاعة. وأما الأحداث فشجعان مع نهم. كما أن الشيوخ جبناء مع عفاف. ومبدأ هذه السن من ثلاثين إلى خمسة وثلاثين، واستكمالها إلى خمسين. وأما الأنسباء ذوو الأبوة من الناس، فإنهم راغبون جدا في الكرامة، متشبهون بأوائلهم. وقد يظن أن كل ما هو أقدم فهو أجل وأعظم، فلذلك يشتهون الرفعة والكرامة. ولذلك يجنحون إلى التيه والاستطالة وربط الجأش. ومع ذلك فكرمهم يدعوهم إلى العدل؛ وذلك ما دام الكرم فيهم باقيا بعد، ولم تنسخ الأيام عاداتهم الموروثة عن أسلافهم. ثم يتعطلون آخر الأمر مع ضربان الدهر لقلة تواضعهم للتأديب، واعتلائهم عن الإسفاف للحرف والصنائع والمكاسب السافلة. فإذا جار عليهم الدهر، بقوا متعطلين، وتفرقت عنهم العدد والكفايات، فبقوا معانيه، أو عجزة مخاذيل. وأما أخلاق الأغنياء: فالتسلط، والاستخفاف بالناس، والإقدام على شتيمتهم، وعظم الاعتقاد في أنفسهم، كأنهم فائزون بكل خير، يلاحظون كلا بالتملك والاستعباد. فهم مترفون بالنعمة، صلفون بحسن الحال. وهم محبون للثناء، مشترون للمدح لكثرة ما اعتادوهما. ومن عاداتهم أن يستحسدوا كل إنسان،

كأن كل إنسان يحسدهم على حظهم. ولذلك جعل بعضهم من فضائل الحكمة أن الحكيم، لاحتياجه إلى الأغنياء، ومقاساته الفقر، يكون بصيرا بالأحوال، غير سيئ الظن بالناس، ولا مسيئا إليهم بحكم التسلط. وإساءة الأغنياء تغلب عليهم ضعف الروية لقلة الحاجة منهم إليها. وتشاكل شمائلهم شمائل النساء. إلا أن الذي له قديم في الغناء أنبل من المستحدث الذي قد قاسى قبله الهوان، ورسخ فيه صغر النفس.

والأغنياء يشبهون الأحداث في المجاهرة بالظلم من غير مبالاة، كأن المال وقاية لهم عن كل آفة. وتقوى فيهم الأخلاق المائلة إلى جهة القوة. والأخلاق المائلة إلى جهة القوة: منها ما هو أخس وهي التي تصرف فضل القوة إلى الازدياد في الاقتناء؛ ومنها ما هو أنبه مثل محبة طلب الفضيلة. فإن من كان منهم أعلى همة، صرف قوته إلى الفضيلة. وهؤلاء هم المحبون للكرامة. وهم أفحل أخلاقا، وأجزل آراء، وهؤلاء هم أقدر من المائلين إلى الازدياد في الميسرة، لأن أفعال القوة هي التي نحو الغلبة والكرامة والجلالة. وأما الاكتساب والاستكثار من العدة فهو للضعف. وكلما كانت النفس أقوى، كان إلى التصون والصلف أميل. وهؤلاء يكسبون بقوة أنفسهم فضل لب، ويترفعون عن أن يتكبروا بتكلف، فلذلك لا يرون لأنفسهم حاجة إلى الكبر، فيكونون متواضعين حسني الأشكال في العشيرة. لا يسعون للظلم الحقير. فإن ظلموا، ظلموا في كثير.

وأما المحدودون، فمن أخلاقهم: التنعم، والاستمتاع باللذات، والاستطالة، وقلة المبالاة، لسعة المقدرة. ويكونون محبين لله جدا، واثقين به، معولين على التوكل، لأنهم اعتادوا الانتفاع بالجد، دون الكد.

وقد يوقف على أحوال أضداد هؤلاء من أحوالهم.

ولما كانت المنفعة في الأقاويل الإقناعية هي حصول الإقناع. والإقناع لن يحصل إلا إذا انقطع الجواب، وحقت الكلمة. والواحد يعسر إسكاته، ويبعد إذعانه، وخصوصا في الأمور الإقناعية. فبالحري أن يكون من تمام التدبير في المحاورات الخطابية تعيين حاكم يزجر المرتكب عن ارتكابه، والمعاسر عن معاسرته، مع تمكينه كلا من كلامه، لا يحجر عليه، أو يجري إلى الخطل. ويجب أن يكون إنما

يحجر عند مشاركة النظار إياه في استخطال المتكلم. وشهادة السامعين للبادئ لئلا ينسب إلى الميل.

فينبغي إذا أن يكون هنا متكلم، وحاكم، ونظار. وإذا كان كذلك. وجب أن تكون عند الخطيب أنواع تعين في الانفعالات والأخلاق.

الفصل السادس

في الأنواع المشتركة للأمور الخطابية

قد حان لنا الآن أن نتكلم في الأنواع المشتركة للأمور الخطابية الثلاثة: كالقول في الممكن وغير الممكن، والقول في الكائن وغير الكائن، وفي التكبير والتصغير. وهذه وإن كانت عامة للثلاثة، فيشبه أن يكون التكبير والتحقير أخص بالمدح. وأما الجزئي الموضوع، أي الذي يحكم بوضعه وكونه، وهو الذي ينحوه النظر في الكائن وغير الكائن، فهو أخص بالمتشاجرين. وأما الممكن وغير الممكن والمتوقع كونه فإنه أخص بالمشورى الذي يثبت أن الانتفاع بكذا ممكن ومتوقع.

فلنبدأ بالأنواع الخاصة بالممكن وغير الممكن، فنقول: إذا كان نقيض الشيء ممكناً، فظاهر أنه ممكن. وأيضاً إن كان ما يشبهه ويجري مجراه ممكناً، فهو ممكن. وإن كان الأصعب ممكناً، فالأسهل ممكن. وإن كان كونه بحال أحسن ممكناً، فهو ممكن. فإنه لما كان إجاده البناء ممكناً، فالبناء ممكن. وما ابتداء كونه ممكناً، فما ينتهي إليه ممكن. وما كان تمامه ممكناً، فبدؤه ممكن. وإذا كان المتأخر في الطبع ممكناً، فالمتقدم ممكن. فإنه إن أمكن أن يكون الإنسان رجلاً، أمكن أن يكون غلاماً. وبالعكس. والأمور التي يشتاق إليها طبعاً ممكنات، فإن الممتنع لا يشتاق. والأمور التي تتعاطاها العلوم كالطب، والصنائع كالفلاحة، ممكنات. وما كان إلينا أن ندبره، كالذي يكون عن إجبار أو تشفع، فهي ممكنات. والذي يتعلق بمعونة الأفاضل والأصدقاء كالممكن، مثل ما يتعلق بأموالهم أو جاههم، فإنه ممكن لا يبخلون به. وإذا كان كل جزء ممكناً، فالكل ممكن. وإذا كان الكل ممكناً، فكل جزء ممكن. وإن كانت طبيعة النوع ممكنة الوجود، فطبيعة الجنس ممكنة لا محالة.

وإذا أمكن أحد طرفي الإضافة، أمكن الآخر. وما أمكن للجاهل والبطال، فهو للعالم الصانع أشد مكاناً. وما كان ممكناً للأوضع، فهو ممكن لمن هو أشرف.

وأما الذي لا يمكن، فستجد له أنواعاً مضادة لهذه.

وأما أنواع أنه: هل كان الشيء أو لم يكن؟ فمن أنواعه أنه: إن كان ما هو أقل استعداداً للكون قد كان، فالأتم استعداداً قد كان. وإن كان التابع قد كان، فالمتبوع قد كان. فإنه إن كان قد نسي، فقد كان قد علم. وإن كانت الأسباب قد كانت، فالشيء قد كان. فإنه إذا كانت القدرة والإرادة، فقد كان الشيء، وخصوصاً إذا لم يكن عائق. وهذا نحو أن يكون قدر وغضب، أو قدر واشتاق، أو قدر واشتهى. والذي توجب الدلائل أن يكون، فليوضع كائناً. فإن الأسباب الملاصقة توجب الوجود بالفعل لا محالة. وإذا كانت المعدات قد سبق كونها، فالأمر قد كان. كما أنه إن كان السحاب قد برق، فقد رعد. وإن كان الإنسان قد جرب محاولة أمر يطلبه، فوجده قد أذعن له، فقد فعل. وإذا استعد للثاني، فقد كان الأول؛ مثل أنه إذا استعد للقتال، فقد تقدم الاستيحاش.

قال المعلم الأول: ومن هذه ما هي اضطرارية، ومنها ما هي أكثرية. فيجب أن تعلم من ذلك أن رأي المعلم الأول في الخطابيات ليس ما ينسب إليه من وجوب تساوي الإمكان فيها. وأنت ستعلم أنواع ما لا يكون من أنواع ما يكون. ومن هناك تعلم حال متوقع الكون، وهو ما استعدت نحوه الأسباب مما ذكر؛ وما ليس متوقع الكون، وهو الذي بالخلاف.

وأما أمر التعظيم والتحقير، فقد يكتفى في بما ذكر منه في المشوريات، وخصوصاً إذا خصصت بحسب أمر من الأمور الجزئية، وجعل له بحسبه حكم حادث.

فلنفصل الأمر في التصديقات المشتركة، وهي جنسان: المثال والتفكير. وأما الرأي المحمود فهو داخل في مواد التفكير.

ولنبدأ بالمثال، وهو الذي نسميه ها هنا برهانات، ونقول: إن الأمثلة على ضربين: أمثلة من أمور مقر بكونها يقاس عليها غيرها سواء كانت أموراً موجودة، أو حوادث وجدت في زمان ماض، أو أمثالاً مضروبة سائرة. هكذا ينبغي أن يفهم.

ومنها ما يخترعه الإنسان: فمن ذلك مثل وحكاية تجعل له حكماً وتجعله كأنه قد كان، وهو ممكن الكون، إلا أنه لا رواية له، ولا سير مثل به؛ ومنها ما هو كلام كاذب، مثل ما في كتاب كليلة ودمنة.

فمثال المثال بالحقيقة، ما يقال: لا ينبغي لك أيها الملك أن تستهين بأمر الجواسيس، ففلان قد استهان فندم. ومثال المثل المضروب ما قال سقراط: إن من يحرم الرأس بالقرعة، كمن يحرم المصارعة بالقرعة. فإن تحريم المصارعة بالقرعة لم يكن أمراً قد وجد وأعقب خطأ، بل أمراً قد اختلق فرضه، وبه يضير فيه الخطأ. فنقل الخطأ منه إلى غيره.

وأما الثالث: فكضرب بعض المشيرين مثلاً، وهو يشير على قومه بشدة التقيظ، وأن لا يذعنوا لواحد وعدهم بتخليصهم من يدي متسلط عليهم ضنين بهم، فإنه قال لقومه: إياكم وأن تصيروا بحالكم إلى ما صار إليه الفرس، عندما زاحمه الأيل في مرعاه، ونغصه عليه، ففزع إلى إنسان من الناس يعتصم بمعونته، ويقول له: هل لك في إنقاذي من يدي هذا الأيل؟ فأنعم الإنسان له الإجابة على شرط أن يسمح بالتقام ما يلجمه، وبتمطيته ظهره وهو ممسك قضيباً. فلما أذعن له، صار فيما هو شر له من الأيل.

وقال آخر في قريب من هذه الواقعة: إني أوصيكم أن تستنوا بسنة الثعلب الممنو بالذبان. قيل له: وما فعل ذلك الثعلب؟ قال: بينا ثعلب يعبر نهراً من الأنهار إلى العبر الآخر، إذا اكتنفته القنصة، وحصل في حومة الطلب، فلم ير لنفسه مخلصاً غير الانقذاف في وهدة غائرة انقذافاً أنحنه. وكلما راود الخروج منه، أعجزه، فلم ير إلا الاستسلام. وهو في ذلك إذ جهدته الذبان محتوشة إياه. وإذا في جواره يشاهد ما به من الغربة والحيرة ولذع الذبان وانحلال القوة، فقال له: هل لك، يا أبا الحصين، في أن أذب عنك؟ فقال: كلا. ولا سبيل لك إلى ذلك، وإنه لمن الشفقة الضائرة، ومن البر العاق. فقال له القنفذ: ولم ذلك؟ قال: أعلم أن هؤلاء الذبان قد شغلت المكان فلا موقع لغيرهم من بدني، وقد امتصت ريها من دمي، فهي الآن هادئة. فإن ذبت، خلفها جماعة أخرى غراث، كلبى، تنزف بقية دمي.

وأكثر ما ينتفع بهذه الأمثال في المشورة، حين ما يعز وجود جزئيات مشاكلة، فتخترع؛ فإن اختراعها يسير. لكن موقع الموجود المشهود به آكد. واعتبار الجزئيات الموجودات من أبواب مبادئ الفلسفة، وإذ التجربة، كما علمت، من أجل أصولها، فكيف في البحوث الضعيفة. والفزع إلى المثال إنما يقع عند عوز التفكير، فإن التفكير أولى أن يوقع التصديق. وأما إذا أورد المثال لا على أنه المقنع نفسه، بل على أنه شاهد لضمير مصنوع، أو مصحح لمقدمة كبرى في الضمير، على ما تحققته قبل، فإنه يكون في أول القسمين نافعاً، وفي الثاني ضرورياً. وتكون منزلة المثال في تثبيت الكلي منزلة الاستقراء. وإن كان الاستقراء غير أهل للخطابة ولا مناسب إلا في أحوال نادرة. فإذا قدم الخطيب الضمير، ثم أيده بالشاهد، على أنه نافع أو ضروزي، كان قد تمم الإقناع. فإن الشاهد مقنع. لكنه إذا سبق فادعى، ولو مقروناً بالضمير، فاستنكر دعواه بدياً، لم يكد يسلم له إلا شهادات كثيرة. فأما إذا أورد المثال أولاً واعتمده، ثم أورد الدعوى بعده، فتكون الدعوى قد صادف الاستعداد من الأنفس لقبوله ولم ترد عليها بغتة فيتنبه لإنكارها. وقد يقبل المثال الواحد قبول الشاهد الواحد، إذا كان ثقة. وهذا الإعداد مثل الإعداد بحذف الكبرى أيضاً؛ فإن التصريح بها ينبه على العناد. فالغرض في هذا أن الضمير إذا كان محوجاً إلى تصحيحه بالمثال، فلأن يبتدئ بالمثال أولى من أن يبتدئ بالضمير. وأما إذا كان المثال للاستظهار، فلا بأس في تقديمه أو تأخيره. هكذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع.

وأما الرأي فإنه قضية كلية، لا جزئية، وهي في أمور عملية، ومن جهة ما يؤثر أو يجتنب. والتفكير الرأيي قريب من المستنتجة التامة. ونتائج الآراء، إذا أخذت بانفرادها، هي أيضاً آراء، كما أن مقدماتها آراء، لكنها إنما تكون تفكيراً إقناعياً، إذا قرنت بها العلة، مثل قولنا: إن معرفة الأحداث بالحكمة فضول. فهو رأي، ونتيجة رأي. وهو أنهم حينئذ يكونون مدخرين ما لا ينتفعون به. لكنه إذا أخذ الرأي الذي هو نتيجة وحده، لم ينتفع به، لأنه لا ينفع، إذ ليس مقبولاً بنفسه، إذ القبول يناله بعد قبول مقدمة، هي علة قبوله، فينبغي أن يقرن ذلك به، فينتج، ثم تستعمل النتيجة، فيكون الضمير جميع ذلك القول. ويجب لذلك أن تكون أنواع الرأي أربعة: رأي لا

يحتاج إلى قرن كلام به لظهوره في نفسه؛ ورأي لا يحتاج إلى ذلك لظهوره عند المخاطب أو عند أهل البصر: ورأي يحتاج أن يقرن بكلام آخر ليؤدي إلى المطلوب. وهذا على قسمين: لأنه إما أن يكون ذلك الكلام هو نتيجة عنه، أو يكون منتجاً إياه. فإن كان نتيجة عنه، كان هو بالحقيقة ليس ضميراً على المطلوب، بل جزءاً من الضمير، كأنه جزء قياس مركب. وإن كان يحتاج إلى ما ينتجه، فيكون هو الضمير القريب، وليس جزءاً من الضمير البتة. فإن القياس القريب ليس كالبعيد. فإن البعيد ينتج على أنه جزء قول مفلح، والقريب ينتج الشيء بذاته، لا على أنه جزء شيء. وعلى هذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع.

وقد خبرناك أن الخطابة تشاكل الجدل في الموضوعات والمبادئ، وتشاركه في أشياء، فينبغي أن تأخذ الآراء الخطبية آراء مختارة مقبولة عند إنسان إنسان ممن تخاطبه، أو عند إنسان من الأئمة. أو مما يظن مقبولاً مما هو في الأمور الممكنة المتعلقة بالزمان، لا المظنونة التي في الأمور الدائمة، فإن ذلك للجدل. وإذا كان هذا محصلاً عندك، أمكنك أن تستنبط منه الحجج والضمائر. ولسنا نوجب عليك أن تضبط أموراً غير متناهية من الموجودات بحسب شخص شخص في أمر أمر جزئي. فإن ما لا يتناهى لا يوجد، فكيف يحصر ويضبط!؟ بل أن تصنف الأحكام الكلية الموجودة المحصورة المتعلقة بالأجناس الثلاثة للخطابة، وتجتهد أن تخصصها ما قدرت. فإن الأحكام التي هي أخص، أشد نفعاً وأقرب إلى الباب، وأليق به. وكذلك إذا أخذت تستعملها في الجزئيات، فتلطف في تخصيصها تلطاف آخر، حتى تكاد تطابق ذلك الشخص المتكلم فيه وحده. مثال ذلك في المدح: إذا كان عندك مقدمة مناسبة للمدح، كقولك: الإلهي هو الذي يكاد أن تكون فيه قوة إلهية، فإن هذا من المديح البالغ جدا. لكنك إذا مدحت واحدا من الفضلاء بهذا، فقد مدحته بما يعمه وغيره من الذين يجرون مجراه. فإن خصصت وزعمت أنه الذي فعل الأمر الإلهي الفلاني، فظفر بفلان، وأنقذ فلانا من ورطة، كان هذا بالمدح أليق، وإلى الإقناع أقرب. فإنك إذا قلت: إن فلانا إلهي، لم تقنع بذلك، ما لم تدل على جزئي من الأمور به يصير مثله إلهيا. هكذا ينبغي أن يفهم أيضاً هذا الفصل.

ومن الآراء التي تحتاج أن يقرن بها قول آخر حتى تتزوج وتستمر وتقبل ما يكون انفراده غير مقتصر به على أن يجهل، ولا يتسارع إلى قبوله فقط، بل يكون معرضا إياه أيضاً للشنعة. فما لم يقرن به القول الآخر، لم يتعرض للإحماد. ولا نشك في أن الأولى في مثله، على ما ذكرناه من غيره، أن تقدم تلك القرينة به عليه، مثل قول القائل: قد ينبغي لمثلي أن لا يتأدب. فإن هذا إذا ذكر وحده، استشنع. فإذا قدم عليه، فقيل: ينبغي لمثلي من الراغبين في أن يأمن غوائل الحساد أن لا يتأدب، فحينئذ ربما أقنع. وأما المجهول الذي لا تعرف شناعته ولا حمده، فلا بأس أن تقرن العلة به مقدمة، أو مؤخرة. وربما كانت العلة في أمثال هذه ليست رأيا، بل رمزا شعريا، وكلاما مخيلا، فيروج، مثل قول القائل: إياكم أن تكونوا شتامين، فتؤذوا خطاطيف الأرض. وعنى بخطاطيف الأرض الناس الضعفاء، الكافي الأذى، المستنيمين إلى الشنعة والوعوعة، عندما يخرجهم أمر.

وليس كل الناس يليق به استعمال الكلام الرأيي واختراع ضرب الأمثال، بل إنما يليق ذلك بالمشايخ، لأنهم المرموقون بعين التمييز؛ فتكون أحكامهم الكلية متلقاة بالإذعان، وهم المظنون بهم كثرة التجارب؛ فتكون أمثالهم التي يضربونها معدودة في الكائن. فإن تكلف الغمر الذي لم يجرب لضرب الأمثال، وإيراد الشواهد من الأحوال، فهو شروع منه فيما لا يعني، وإساءة الأدب.

فالرأي إنما يوجد كليا، ويعبر عنه مهملا. وربما اشترط فيه الأمر الأكثر، وربما اقتصر على الكثير. فتارة يقال: إن كذا كذا، إيهاما للكلية؛ وتارة يقال: أكثر كذا كذا؛ وتارة يقال: كثيرا ما كان كذا كذا. وهذا مما يقنع بالتكلف، والاستكراه. وكذلك في العلامات. وينبغي أيضاً أن نورد في الرأي ما كان الجمهور يرونه مما أجمعوا عليه لسنة، أو عادة، وإن لم يكن من الذائعات المطلقة. وذلك مثل استعمالنا في شريعتنا: أن المتعة ظلم، وأن قذف المحصنات يوجب حد ثمانين. فإن أحكام الشرائع آراء جليلة. وينبغي أن نورد أيضاً الأمثال المقبولة السائرة على أنها أحكام كلية. وهي مع قبولها عند الجمهور ليس يجب أن تكون محمودة بالحقيقة، كقولهم: الكلاب على البقر؛ وقولهم: إذا عز أخوك فهن؛ وقولهم: ول حارها من تولى قارها. فإنها محمودات في بادي الرأي. كذلك ينبغي أن يفهم هذا الموضع.

وينبغي أن تستعمل الآراء التي في غاية الفشو، حتى يجتمع فيها أن تكون آراء وأمثالا، مثل قولهم: اعرف ذاتك. وهذه من الآراء التي تصلح للأضداد. إذ هذا يصلح للمدح والذم. وكذلك: لو عرفت خلقك، لما استعظمت هذا منك. فإن هذا أيضاً يصلح للأضداد. إذ هذا يصلح للشكاية والإشكاء. وبعض هذه تكون فاعلة في النفس انفعالات، كما نقول للمشتعل غضبا عن شيء بلغه: إن أمثال هذه السعايات، بقدر علمي، لكاذبة. فإن هذا ربما أهدأ غيظه؛ وكما تقول: طوبى لمن عرف قدر نفسه، فلم ينتصب لقيادة الجيوش. فإن هذا يسخط من انتصب لها. فهذه من جملة ما يؤثر انفعالات. وقد تكون أقوال رأيية أخرى خلقية، كقولهم: ليس ينبغي أن يحب المرء بقدر ما يبغض، بل أن تكون محبته للحبيب أكثر من بغضه للبغيض. وينبغي أن يجتهد في كل موضع حتى يكون اللفظ المجر به مطابقا لكنه ما في الضمير. فإن قصر اللفظ عن مطابقة المعنى، ولم يخرج خروجا مغنيا عن الشرح، فعليه معاودة الشرح. كذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع.

مثلا، ليس ينبغي أن يقول: أحب، لا كما تبغض، ويسكت، فإن هذا غير شارح، بل يقول: إنه ينبغي أن يحب الحبيب، لا بقدر ما يبغض البغيض، كما قال قوم، ولكن يجب أن يكون آكد المحبة، دائمها. ثم يعطي العلة، فيقول: أما المساواة بين الحب والبغض فهو طريقة الغدار الذي لا يثبت على العهد، والمكار الذي لا يصح عنده انعقاد الميثاق. أو يقول على وجه آخر: ينبغي أن تشتد محبة الحبيب، كما ينبغي أن يشتد بغض الشرير. وهذا أيضاً إيراد للعلة في المقابلة.

ولإيراد الكلام الرأيي منافع عند السامعين: منها ما يتعلق بثقل فهمهم وبلادتهم؛ فإنهم إذا كانت عندهم جزئيات مجربة تحت حكم، وقصروا عن رفعه إلى حكم عام، فأورد عليهم الحكم العامي، طالعوا دفعة جميع جزئياتهم، وفرحوا بذلك كأنهم أصابوا حاجتهم. وربما كان القول الكلي غير محمود، لكنه إذا وقع مطابقا لجزئيات أهمتهم، حمدوه وقبلوه في الوقت؛ كالمتأذي بعدة جيران فساق أو بأولاد عقاق إذا سمع قول القائل: الجيران شر الخليقة، وقوله: لا خير في اتخاذ الأولاد، فرح جدا بذلك، وتلقاه بالتصديق، وقنع به. فلذلك ينبغي أن يكون المتكلم بصيرا بحال السامع والحاكم، وإلى نحو حاجته بالقول الكلي. ومن منافع الرأي أن يجعل

الكلام خلقيا، أي حكميا في الأخلاق. وهذا مما يفخم به الكلام، ويصير قائله كالناس والشارع، ويلتذ بمثله من الخطباء والمخاطبين.

الفصل السابع

في الفرق بين المقدمات الجدلية والخطابية وفي إعطاء أنواع نافعة في التصديقات بأصنافها

الفرق بين المقدمات المستعملة في الضمائر والمستعملة في الجدل أن الجدلية قد تستعمل فيها المقدمات البعيدة عن المطلوب، ليتدرج بها إلى المطلوب بأوساط متتالية، وتستعمل فيها المقدمات التي هي متعالية الشهرة حقيقيتها، وتستعمل فيها المقدمات التي لا ظن للجمهور فيها، إذا كانت منتجة عن مقدمات مشهورة. وأما الخطابة فلا يجوز أن تستعمل المشهورات الحقيقية فقط، فيوهم أن المتكلم يتعلق بالحقائق، ويخرج عن طريق العامية والخطابية. ولا تستعمل فيها أيضاً المقدمات البعيدة عن ظنون الجمهور، بل إنما تستعمل فيها مقدمات ليست حاضرة الأذهان بالفعل حضور كون الشمس مشرقة، ولا غائبة عنها، حتى إذا ذكرت، قعدت الأذهان عن الحكم فيها بوجه، بل هي التي عندما تذكر، ينقدح فيها ظن، سواء انقدح منها ذلك، إذا ذكرت مفردة، أو ذكرت مع قرينة، وعلى نحو ما علمت. وهذا مثل قولهم: بئس الشيء الطمع. فإن المعلومة جدا ذكرها كالفضل؛ والمجهولة جملة ذكرها كالإغراب، والخروج عن العادة. وأما المناسب لطباع العامة فما لا يجهل، ولا يكون أيضاً كالمعلوم والفضل. والشيء المجهول منفور عنه، غير مجانس. ولذلك ما يكون الرجل القليل الأدب أفكه في المجالس من الأديب. وذلك لأن الأديب كالغريب، وكما لا يجانس؛ وهذا أقرب إلى المجانسة. وهو أيضاً أسرع إلى التصديق والقبول والارتياح لما يسمع من الأديب الذي لا يفيده السماع إلا ما علمه سالفا. فيكون مثل هذا الإنسان أسر في المجالس لما يسمع ويسمع. فمنهم من يتكلم بالظاهرات جدا عند الكل؛ ومنهم من يتكلم بأمور هي عندهم معروفة. فإذا

تكلم بالظاهرات أوردها على أنها فوائد وقوانين مضبوطة، ففرح من جهة ما يفيد، فأمعن في النشاط. وإذا أورد ما هو عنده مشهور. وليس من المعلوم جدا، ولكن بين حمله، وكان من القريبة لا من البعيدة. وعلى ما ذكرنا في ابتداء الفصل. فاستمر إلى فهمها السامعون، ففرحوا بها. وأما الأديب، فإنه يورد الغرائب، وذلك مما تشمئز عنه الأنفس. والأحب إلي آن يفهم هذا الفصل هكذا.

فيبين من هذا الكلام الخطبي ينبغي أن لا يكون كله ما يرى ويظن من المشهورات جدا، بل من أمور محمودة، إذا قبلت، تكون كأنها أصول، وكأنها مذكرات يلتذ بها، فتكون من الجنس الذي علم بالعلامات المعلومة أن الحكام يقبلونه. ويجب أن يقرن بها دعوى أنها ظاهرة بينة للكل والأكثر. فإن ذلك، وإن لم يكن بالحقيقة كذلك، فلا يبعد أن يزيد القول توكيدا. فإنه ليس واجبا لا محالة أن يؤتى بالاضطراريات، بل والأكثريات نافعة لهم. فليأخذوها مأخذ الاضطراريات. هكذا فافهم هذا الموضع.

والمتصدي للكلام في جنس من الأجناس مع مخاطب من المخاطبين، ينبغي أن يكون بصيرا بذلك الجنس من الأمر وبالأحوال التي عرضت للجزئي الذي يتكلم فيه، كما مثلنا في المشورة في الجزئيات وغيرها، وخصوصا ذكر مشورة حروب في بلاد مخصوصة. فإنه إن لم يعلم مآثر إنسان ما وأفعاله الكريمة، لم يمكنه أن يمدحه. وإن لم يعلم فضائحه، لم يمكنه أن يذمه. ولهذا أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم على حسان بن ثابت أن يحضر أبا بكر الصديق فيسمع منه مساوئ أبي سفين وعشيرته، ثم يقول الشعر فيه. وكذلك الحال في المشاجرات، وفي كل باب.

واعلم أن الحكم في الخطابة كالحكم في الجدل في أن أصوب الصواب له التقدم بإعداد مواضع نحو كل إثبات وإبطال على جهة محدودة قريب من الأمر. فحال الخطابي في هذا هو حال الجدلي. وكما قد بينا هناك أن الموضع الأقرب، والأشد مناسبة للأمر أحرى بالاستعمال، وكذلك فإن النوع الأقرب والأخص بالغرض أولى في الخطابة بالاستعمال، فيجب لا محالة أن تهيأ فيها المواضع والأنواع، فإنها اسطقسات وأصول العمل.

وكل تفكير، فإما تثبيت قد يشبه القياس المستقيم، وإما توبيخ قد يشبه الخلف. والتثبيت قد يؤلف من مقدمات يقر بها، والتوبيخ من المجحودات المستشنعة، وذلك في أي شأن كان التفكير: في مشاورة، أو منافرة، أو مشاجرة، أو كان في الانفعاليات والخلقيات.

فلنذكر هذه، ولننتقل عنها إلى ذكر المناقضات والمقاومات:

فنوع من ذلك نقل الحكم من الضد على ما علمت. وربما جحد، لأنه غير ضروري. ونوع من النظائر والأشباه. ونوع من المتضايقات، مثل أنه: إن كان فعل هذا حسنا، فانفعال ذلك حسن. وربما يغالط في هذا مغالط، فيزيل الشرط، كمن يقول: إن كان عدلا بالقاتل أن يقتل، فعدل في أن أقتله. فإن القاتل، وإن كان عدلا به أن يقتل، فليس مطلقا، بل بشرط أن يقتل بذي قاتل محدود، لا بذي كل قاتل. فيجب أن يراعي الاستقامة والتعادل في المضاف، فلا يوجد عند أحد المضافين إلا ما يعادله، دون أي شيء اتفق. وأن تكون الإضافة من جهة واحدة. فلا يبعد أن يكون للمضاف الثاني إلى الأول إضافة ما، غير الإضافة التي فيها الكلام. مثلا: أن يكون صديقا، وأن يكون شريكاً. فإذا أخذ من حيث الآخر صديق، لا ينبغي أن يؤخذ هذا من حيث هو شريك. فربما كان لكل إضافة حكم آخر. وربما كان الحكمان متضادين: مثل أن يكون هذا شريك ذلك، وذلك ظالم هذا. فيكون مثلا، حكم الشركة يقتضي ضد حكم الظلم. وهما إضافتان بينهما لا غير. ونوع من الأقل والأكثر، على الوجوه التي علمتها. ونوع جزئي جدا مأخوذ من التقديم والتأخير الزماني، مثل أن يقول: إن فعلت كذا وكذا، فيلزمني أن أفعل كذا. فربما كان ما يسأله خارجا عن وسعه، فلا يلزمه أن يجيبه إلى ملتمسه. أو مثل أن يقول له: إن الفاضل والقدير من يفعل كذا وكذا. فهلم، فافعل. فإن هذا في قوة قياس موهم أن القائل يقدر على أمر يعجز عنه المخاطب. أو يقول لآخر: بئس الرجل أنت، إذا فعلت كذا وكذا. يوهمه أنه بريء الساحة عن هذه المذمة. وربما أوهم القائل المخاطب بمثل هذا أنه بريء الساحة عما يريد المخاطب أن يشكوه عليه. ونعم ما قال القائل: إن التجني بلا جناية من هذا النمط. ومن هذا الجنس أيضاً التقصير في الشروط عند العهود، والتقصير في تفصيل الألفاظ وتجريدها عن التأويلات. فإن

المكار يتقدم فيجعل العهود ذوات تأويل. وهذه نوافع في التوبيخ حيث يقول: لو فعلت كذا، لفعلت كذا. أو يقول: إنك لم تفعل كذا الواجب عليك، وهذا قبيح منك. ونوع من قبل اعتبار الحد، وإن لم يكن الحد حقيقيا، بل مظنونا، كقول القائل: إن كان الملك حقيقته أنه إلهي. وخلق قريب من الله، فإن الله على كل حال موجود. ومثل قولهم: فلان لم يسم فاضلا إلى آن شجع؛ فإذا الفضيلة هي الشجاعة. فالأول هو استخراج حكم من حد، والثاني استخراج حد من الحكم. ونوع مأخوذ من القسمة وإبطال وجه وجه منه بحجة، أو بتسلم. ونوع من الاعتبار وإيراد أمثلة كثيرة من الجزئيات، مثل من يثبت إصابة الشفيق في المشورة بعد أمثلة، أو يثبت حقه حال العدول عن الشبيه بأمثلة. وهذا هو استقراء يستعمل في الأمور الاختيارية في الخطابة. ونوع آخر أن يكون ذلك الحكم بعينه قد حكم به فاضل، أو حكم بحكم كان شبيها بذلك الحكم، أو حكم بضد ذلك الحكم في ضد ذلك الأمر. ونوع آخر أن ينظر في جزئيات المحمولات فلا يجدها للموضوع، فيسلب الحكم، كقول القائل: إن كان زيد شجاعا، فمتى قاتل، وفي أي حرب بارز؟ وموضع آخر من لواحق الحكم ولوازمه، كقولهم: لا تتأدب، فتحسد، أو تقول: تأدب تبجل. ونوع آخر مقارب لهذا من حيث هو من اللوازم، مخالف له من حيث هو من لوازم المتضادين، إذا كان يلزمها أمر عام، ويكون بحيث لا بد من حمل أحدهما على الموضوع، فيكون كالوسط في إنتاج ذلك الحكم. ولهذا الموضع خاصة أخرى: وهو أن الضدين نفسهما قد يستعملان في إيجاب نقيض ذلك الحكم. مثاله قول القائل: ينبغي أن يسكت المرء في المحافل. فإنه إذا صدق، أبغضه الناس؛ وإن كذب، أبغضه الله. فالناطق في المحافل مقيت. ثم يقول: ينبغي أن يتكلم المرء في المحافل. فإن صدق، أحبه الله؛ وإن كذب، أحبه الناس. فهو على كل حال محبب. وكما يقول: عليك باتخاذ العقار، فإنها إن أغلت، فزت بالغلة؛ وإن لم تغل، أمنت بوار الأصل. وهذا يفارق الأول، لأن الطرفين تلحقهما خصلة واحدة، وهو الخير فقط. ونحو آخر أن يقول القائل في إثبات شيء أو مدح شيء، فيأتي في الظاهر بحجة عدلية، تقبل في الظاهر، ويكون في الباطن إنما يراعى حجة أخرى وغرضا

آخر، وهو الانتفاع والملاءمة، مثل محب اللذات، فإنه في ضميره يحبها لأنها ملائمة، ولأنها لذات؛ وأما إذا احتج لدفع المذمة عن نفسه عليها، قال: أحبها لأنها تقوي الطبيعة، وتشرح الصدر، وتجلو الذهن. كما أن أصحاب الماليخوليا ينتفعون بالجماع من حيث هو مفرح. وكذلك حال بعض الصوفية في قولهم بالشاهد، فكأنهم يحاولون جمع الأمرين كليهما، أحدهما في الباطن، والآخر في الظاهر. وهذا الموضوع لتعجيبه شديد الإقناع. ونحو آخر من الوزن والمعادلة. أما الوزن فوضع مقابل بإزاء المقابلة. وأما المعادلة فوضع حكم بإزاء حكم. كما قال قائل عذل في استخدام أبيه، وكان قد بلغ الكبر، فقال: إنكم إن كنتم تعدون الطوال من الغلمان رجالا، فعدوا القصار من الرجال صبيانا. وكما قال قائل: إن كنتم تستقبحون طرد الضيف الخبيث، فلا تستقبحوا قرى الضيف اللبيب. والأول على قياس عكس النقيض؛ والثاني على قياس الاستقامة. ونحو آخر من هذا القبيل، وهو أن يكون الحكم ثابتا على أي الوجهين أوجبت، مثل قولهم: إن كان الإله خالقا للخير والشر، أو خالقا للخير وحده، فالإله موجود. وكذلك سواء قلت إن الإله مكون، أو قلت إن الله فاسد، فذلك يرفع وجود الإله. وكذلك ما يعمل على سبيل الموازنة والاستدراج، كمن يسأل منكر العلم والفلسفة، فيقول: هل يحب أن يتفلسف؟ فإن قال: نعم، فقد أعطى علما؛ وإن قال: لا، فقد أعطى علما. فكون هذا على سبيل الاستدراج ليس معناه أنه مغالطة، بل معنى كونه مستدرجا أنه يفتقر فيه إلى سؤال، ويخالف ما الذي يأتي به المثبت من تلقاء نفسه. وكقولهم: سواء خرجت إلى فلان من ملك أرضك، أو من ملك ملكك، فكلاهما إذعان. وهذا وقت ما يحتج بأنه لو جمع بينهما في تمليكهما فلانا فقد انقاد لصغار، وإنما يعطيه أحدهما. وكقوله: إنك تكبرت من خدمة الملك، ورأيت مخالطته مذلة، فكذلك انحيازك إلى العامة، ورضاك بجري أحكامهم عليك، ولبسك ثوب السلامة الذي أفيض عليهم. ونحو آخر من ضدين عند ضدين في وقتين يمكن أن يعكس الأمر فيهما، كقول القائل: إنما كنت أقاتل لأني كنت متورطا. فإن أمنت، فلا أقاتل. ولقائل أن يقول: إنما كنت لا أقاتل، لأني كنت في الورطة. والآن، فإذا أمنت، فأنا

مقاتل. ونحو آخر ينبغي أن يفهم هكذا: وهو أنه إذا كان الضد الذي قد كان سببا لضد، فالضد الآخر لو كان. لقد كان يكون لا محالة سببا للضد الآخر. مثل ما يقال: إن كنت لما أعطيته سررته، فكلما ارتجعت حزنته. وإذا كان الأمر سببا لضدين، فيجب أن لا يخص بأحدهما، فيقال: ليس الجد إنما يعطي السعادة الإحسان، بل وللغبطة، ولأن يحسده الأشرار ويقصدوه بالشر. وقد يمكن أن يفهم الضرب الذي قبل هذا على هذا المعنى بعينه، حتى يقول: ما أعطاه، ليسره، بل ليرتجعه، فيغمه. وهذه المواضع نافعة في الذم، وفي كفر المنة، والشكاية؛ وقد تنفع أيضاً في المدح والاعتذار. ونحو آخر خاص بالمشاجرة والمشاورة، وهو أن يكون الخطيب عمد إلى حال الشيء فتأملها، فإذا كانت على جهة ما شكا به أو منع؛ وإن كانت على ضدها اعتذر أو أطلق، كمن يقول: هذا ممكن وسهل ونافع لك ولأخوانك. فافعله، في المشورة؛ أو فعلت بك، عند الاعتذار؛ وفي ضده: لا تفعله. في المشورة؛ أو فعلت بي، عند الشكاية.

وإما نحو يتبع هذا، وهو في الاشتغال بالمعروف، والقريب من المعروف فهو كالمكرر. وموضع من التوبيخ أورد غير مناسب لما يحكيه: وهو أن يأتي بما هو معلوم من مساوئ الخصم، وإن كانت خارجة عن المسألة؛ ومساوئه هي الأمور القبيحة المنسوبة إليه، أو من الأمور القبيحة التي هو مؤثر لها، إما من الأحوال المنسوبة إلى الدهر والزمان وهي الجدية، أو من الأفعال الاختيارية أو الأقوال الاختيارية؛ أو يأتي بما هو معلوم من فضائل نفسه، وإن كانت خارجة عن المسألة. ونحو بإزاء توبيخ الموبخ، بأن يقول: إن كذا لو كان قبيحا، لما فعله فلان، أو لما فعل شبيهه فلان، أو إنه إنما فعل فلان، لا أنا، أو إنما كان لكذا لا لكذا، ليحسنه على الجملة. وربما كانت المصادرة على المطلوب الأول مقنعة، ويكون التكرير الذي فيه موقعا لتصديق الأمر بعد تكذيبه، كقول القائل: لم زعمت أن فلانا شق العصا، فيقول: لأنه شق العصا. وكذلك ما يجري مجرى المصادرة، مما قيل في الجدل، وذلك مثل أن يقول: فلان لا يفعل كذا، لأنه لا مأمون أن يفعل كذا، فإنه في قوة المصادرة؛ وإنما فعل كذا مناكدة لفلان، لأنه أراد مغالطته. ومن الإنحاء في التوبيخ: إنك لم فعلت هذا، وقد كان الأحسن والأولى بك ممكنا؟ وهذا في قوة

قياس على إنتاج القبح. وأيضاً أن يقول: لو كان ما يقوله صوابا، لفعلته. وقد يصلح للتثبيت أنه لما قال شيئاً، وفعله بنفسه، فقد كان عنده صواباً. أو يقول الموبخ: لو كان ما يقوله صوابا عنده، لفعله بنفسه. ويعارض هذا بأنه يجوز أن يكون لما فعل ما فعله، أو لم يفعل ما لم يفعله، كان ذلك عنده أنه صواب. وأما حين يشير بما يشير به، فلا يؤمن أن يكون قد بدا له في استصابته. فهذا النوع يعارض بهذا. وأيضاً قد يعارض قول من قال: قلت ولم تفعل - وهو موضع يصلح للاستغشاش - بأنه ليس كل من يشير بصواب يجب أن يعمله. فما كل صواب يعتقد، يعمل به المعتقد. فهو موضع يصلح لإزالة التهمة عند الاستغشاش. ويعارض من قال: إنه لما قال وفعل، فهو صواب، بأنه ربما فعل على غير الوجه الذي قد أشار. ويصلح للتغشيش أيضاً. ونحو آخر من التوبيخ مأخوذ من الضدين: إنه إن كان يفعل كذا، لأجل كذا، فلم يفعل الذي يخالفه، والذي يضاده؟ وإن كنت لا تفعل كذا، فلم تفعل كذا؟ وبالجملة: فإن فعلك يلزم منه ضد فعلك. كما قال قائل لقوم يذبحون عن ميت أنه لحق السعادة، وصار إلى جوار الله، وهم مع ذلك يبكون عليه: إنكم بئس ما تفعلون. إن كان المتوفي عندكم لاحقا بدرجة السعداء، فلم تبكون عليه؟ وإن كان لاحقا بدرجة الأشقياء، فلم تذبحون عنه وتقربون؟ ونحو آخر يجب أن يفهم أنه يتمكن به المتكلم من التوبيخ لما يعرض لخصمه من الخطأ في الاحتجاج. وذلك يعرض كثيرا. فتكون الحجة التي يحتج بها الخصم تؤكد عليه الإلزام. مثل المرأة المتهمة بإسقاط ولدها، وقتله. فإنها لما قيل لها: لم فعلت؟ فحاولت أن تدرأ عن نفسها التهمة، قالت: ما قتلت ولدي، ولا فلانا زوجي. فصار قولها هذا حجة للخصم يوبخ بها ويقول: إن هذه قد جعلت حكم زوجها حكم ولدها، فهي قاتلتهما جميعا. ونحو آخر يتعلق فيه باشتقاق الاسم، وبالاستعارة، وبما هو منقول إليه، كمن يقول: إنك والله جواد، كما سميت. وفلان ظالم، كما سمي. وكما قال واحد لثراسوماخس الجدلي: إنك والله لثراسوماخس، كما سميت، أي صخاب ومشغب. وكما يقال: إن شريعة موسى كموسى، أي حلاقة صعبة. وكما يقال: إن أمة محمد لمحمدة. والتوبيخ أنجع من التثبيت، لأنه يضع الضدين نصب العين. والعبارة عن التوبيخ فإنها تجري على إيجاز، كما يقال: لو فعلت كذا، أو كان كذا؛ فيكون مبدؤه ينبه

لآخره عن قرب. والموبخ يؤلم، ويؤثر أثرا يستشعر فاعله معه فضل تشف، وخصوصا إذا كان هيئة ابتدائه تنبه على آخرته. فإن سرعة التفهيم مفرح، كما أن سرعة التفهم مفرح.

الفصل الثامن

في الضمائر المحرفة المقبولة في الخطابة والمرذولة المغالطية منها وفي أصناف المقاومات

قد علمت أن استعمال الضمائر المحرفة التي ليست حقيقية قد يكون خطابيا؛ فمنها ما تحريفه بسبب اللفظ، كالذي يكون فيه لفظ مشترك، وما يجري مجراه؛ ومنها ما تحريفه بسبب الشكل، وهو آن لا يكون القول يلزم منه الأمر بحال، ولا لزوما مظنونا؛ لكن القائل يتجلد، وينتقل عن القول إلى النتيجة كأنه أنتجها، فيروجها. وهذا الترويج يكون بسبب في هيئة القول ولفظه، متعلق باللفظ وحده أو متعلق بالمعنى مع اللفظ، تتروج له المقدمة على أنه بدلها. فمن ذلك ما يكون باشتراك الاسم الصرف، كم يثني على الكلب ويمدحه، فيقول: ألا ترى الكلب الذي في السماء يبذ سائر الكواكب نوراً؟ ومن ذلك ما يكون بسبب التركيب والتفصيل، على ما علمت في الفن الذي قبل هذا، كمن يقول: فلان يعرف الحروف والهجاء، فيعرف إذاً الشعر. وكقولهم: كيف يكون فلان قد صح، وقد نكس إلى مرضه؟ وكيف يكون عن شرير خير؟ وقد يقال هذا على جهة التوبيخ، ويقال على جهة التثبيت. ومن ذلك أن يترك الأمر، وينتقل إلى غيره، مثل المنكر أنه فعل شيئاً اتهم به، إذا لم تكن عنده حجة يبين بها أنه لم يفعله، فإنه يأخذ في تقبيح من يفعل ذلك، وتعظيم صنيعه؛ أو الشاكي، إذا تهيأ بهيئة مخرج مغضب، أوهم أن ذلك قد فعل به. وهذا نوع من الاحتجاج المظنون. لأن الحاكم إذا كان كون الأمر ولا كونه مشكلاً لديه، لا يتضح له، فعومل ما ذكرناه، اشتغل عن استثبات الحال فيه، وانتقل إلى اعتبار ما يخاطب به، أو يتراءى به لديه، فلم يلبث أن يصدق. فهكذا يجب أن يفهم هذا الموضع.

ونحو آخر أن يأتي باللاحق. فإن هذا بالحقيقة مظنون، لأنه من الموجبتين في الشكل الثاني.

ومن ها هنا نعلم أن المعلم الأول لما ذكر في كلامه المائل المنحرف، وأنه تفكير حقيقي، لم يعن به أن المائل من جهة وضع حدوده، والمنحرف عن الشكل المنتج في نفسه، تفكير حقيقي. فإنه ليس يراه تفكيراً حقيقياً، بل تفكيراً مظنوناً. وإنه إنما عنى بالمائل ما حرف عن الجهة القياسية. وذلك لأن كثيراً من المقدمات يستعمل في الخطابة، لا على أنها مقدمات، بل على أنها مسائل، أو تعجبات، أو أوامر.

ومن ذلك أن يسلك طريق ما بالعرض، كم يقول: إن من الاستظهار أن يكون مع الإنسان حيث يكون درهمان، فإن يزدجرد، إنما هلك، لفقده الدرهمين. ومن ذلك قوله: ينبغي أن يفهم على ما أعبر عنه. وهو موضع مبني على اعتبار المعادلة، أو اعتبار المباينة، وأن يجعل للشيء حكم شيء، لأنه نظيره، كمن يجعل التخلي دليلاً على العز، إذ كان تخلي الإسكندر إنما هو لعزه؛ ويجعل السري بالليل دليلاً على الزنا، لأن الزناة كذلك يفعلون. وكذلك أيضاً، لما كان المساكين الذين لا مأوى لهم وإنما يسكنون الرباطات، قوماً يأكلون بلا حشمة ويرقصون؛ والهراب الشاردون أيضاً ينزلون حيث شاءوا، ويفعلون ذلك؛ ثم الأكل والرقص والنزول حيث شاء الإنسان قد يكون كثيراً للمثرين المتنعمين؛ فيقال من هذا: إن المساكين والهراب مثرون متنعمون. وهذا أيضاً من جملة اللواحق. وأما الأمثلة لهذا من المباينة، كما يقال: لست بقارون، فما لك والإسراف؟ وهذه أيضاً ضمائر مظنونة. وعندي أنها قريبة من باب اللواحق، أو جزئية اللاحق، وأنه تأخر عنه لغلط من النساخ. ومن ذلك أخذ ما ليس بعلة علة، كمن يقول: لولا ورود فلان المشؤوم، لما مات فلان. ومن ذلك اطراح الشرائط من الأين والكيف وغير ذلك، وأخذ ما ليس بمرسل مرسلاً. فإن الجدلي يأخذ الشرط ويورده ويوجده، والسوفسطي يلغيه ويعدمه. وهكذا فافهم هذا الموضع.

وإذا كانت السوفسطية مظنونة مقبولة فهي خطابية؛ فلا بأس في الريطورية أن يستعمل من الضمير المظنون ما أشرنا إليه، فيؤخذ ما ليس محمولاً بالإيجاب على

الإطلاق محمولاً بالإيجاب على الإطلاق. فما كان من أصناف هذه التفكيرات ما يتروج ويظن في مذهب الخطباء حجة، فهو غير بعيد من الخطابة.

وأما ما كان لا يقع به الظن، ولا يقبله الجمهور، ويفطنون لتحريفه، فإن استعمالها مغالطة في الخطابة، كمن يقول: إن زيداً الجاني، عندما هو مريض، قد كان صادقاً عليه أنه غير واجب أن يعاقب، فيجب أن لا يعاقب أبداً؛ أو يقول: إن هذا السكران إن لم يجلد في سكره وجنايته، فكيف يجلد وهو صاح، وقد فارقته الجناية؟ فإن أمثال هذه يظهر عند الجمهور ما فيها من التحريف.

وأما المناقضة، فمنه ما يكون بأن يورد الخصم حجة بإزاء حجة الخصم تنتج نقيض نتيجة حجة الخصم. ويكون ما أعطيناه من الأنواع المظنونة الصالحة لإيقاع الظنين المتقابلين معاً كافياً في معرفة مأخذ ذلك. ومنها ما يكون بأن يقاوم ولا يأتي بحجة على نقيض مطلوب الخصم، بل يقصد المقدمات. والمقاومة الخطابية تشارك الجدلية في العدة، وفي أنها أربع؛ وقد ذكرت في الجدل أنها إما مقاومة نحو المقدمة، أو نحو القول، أو نحو السائل، أو نحو الزمان؛ وإن كانت تخالف الجدلية في التعيين. على أن الجدلية أيضاً تنفع في الخطابة. وأما هذه الأربعة المذكورة خاصة في الخطابة فهي أن المقاوم إما أن ينحو بها نحو المقدمة نفسها، أو نحو ما هو مقامها ككليها فوقها أو جزئيها تحتها، وإما أن يتركها ويقصد شبهها فيثبت في شبهها ما يبطل حكم المقدمة، وإما أن يقصد ضدها فيجعل حكم المقدمة ضد حكم الشبيه، أو يرفع حكم المقدمة على اقتضاء ذلك التضاد، وإنما أن يأتي بنص من أقاويل الشرائع والحكام، كمن يقول يقول: إن السنة ليست توجب على السكارى العذاب، إذا قذفوا، وهم سكارى. فيقول المقاوم: بل السنة توجب ذلك، ولذلك عذب فلان النبي والإمام ولده، حين أساء أدبه في حالة الانتشاء.

ثم إن التفكيرات: إما أن تكون من الواجبات وهي الآراء المحمودة، أو تكون من البرهانات، لا من حيث يصحح بها المطلوب نفسه، فذلك خارج عن هذا، بل بأن ينتقل منها إلى حكم كلي، ثم يصنع منه ضمير؛ وإما من الدليل وهو الذي على سبيل الشكل الأول، وهو اضطراري جداً؛ وإما من الرسوم. والعلامة: إما من الكلية

على سبيل الشكل الثاني؛ وإما من الجزيئة على سبيل الشكل الثالث، وعلى ما علمت. وذلك إما في إثبات؛ وإما في نفي. هكذا يجب أن يفهم هذا الموضع.

وليس يجب أن يظن أن الواجب هو الحق دائماً، بل وإن كان في الأكثر، فهو واجب بحسب هذا المبلغ. والكلام المؤلف من الآراء، فإنما يناقض بالمقاومة للمقدمة فقط، ولا يناقض من جهة ترذيل الشكل. وتناقض المقدمة بأنها ليست دائمة الصدق، ويؤتى بجزئي يكذب فيه الحكم، وأنه ليس باضطرار. وإن كان يسلم أنه واجب، فلا يسلم أنه واجب دائماً كل وقت. بل تارة يقول: إنه ليس بواجب، وتارة يقول: إنه ليس باضطرار وجوبه كل وقت. وأن يقول نعم، هذا يكون في الأكثر، ولكن ليس واجباً، بل قد يخلف. وإنه وإن كان الشرع أوجبه، فقد أوجبه من غير تفصيل، والمصلحة توجب فيه التفصيل بحكم العقل. فيخصص الحكم بزمان يناقض به، أو بشخصي يناقض به. وإما أن يكون ظاهراً حكمه في أنه ينقض، أو يدعم الجزئي بحجة من مصلحة أو غيرها. كما أن الاعتماد على مقتضى الكثير بالعدد المترادف في الزمان قوي. كذلك نقضه أيهما كان، أو باجتماعهما، نقض قوي.

وأما الرواسم فإنها تنقض من وجهين: أحدهما من أن القول غير منتج؛ والآخر من أن المقدمة غير صحيحة. على أن نقيض المقدمة فيهما ربما عسر، لأنها تكون في الأكثر في مقدمات مسلمة.

وأما الأمثلة فمناقضتها بالأمثلة واجبة. فإن لم تنتقض بمثال، فالوجه أن يقال فيها: إنها ليست باضطرارية، وإن كانت أكثرية، ويعترف بأكثريتها، ثم يقال: لكنها تخلف في مثل ما فيه الكلام. اللهم إلا أن تفرط جداً في الكثرة. فحينئذ لا بد من المقاومة بمثال آخر. فإن الذي هو قريب من العموم، وليس المعول فيه على شبيه واحد فقط، إما أن يبين أنه ليس بمشابه أصلاً ولا مشاكل، أو يبين أن الحكم لعلة أخرى غير المشابهة المظنونة؛ وإما أن يعترق بفضيلته ويذعن له.

وأما الدلائل فلا تؤتى من جهة رداءة التأليف. فإن صدقت المقدمات، فلا سبيل إلى مناقضتها.

وأما التكبير والتصغير فليس اسطقساً للضمير الذي يراد به الوصول في المشاجرات والمشاورات والمنافرات، بل هما من توابع ذلك. فمقاومتها ليست مقاومة أصلية، ولا اسطقسات مقاومة. وكل مخاصم بالحجاج، كما علمت، إما بمعارض، أو بمقاوم. وكلاهما مشتركان في استعمال أنواع جنس واحد، ومحتاجان إليه، ومغترفان منه. وإن كانت المقاومة من نوعي المناقضة ليست تفكيراً، كما علمت؛ لأنه ليس إذا أبطل صحة احتجاج خصمه، فقد صحح قول نفسه، وإنما أكثر ما يبينه أن كلام خصمه ليس بصحيح، وأن فيه كذباً ما.

الباب السابع والثلاثون

الفصل الأول

في التحسينات واختيار الألفاظ للتعبيرات

قد قيل في التصديقات، وفي الأنواع كلها، وبقي أن نتكلم في التوابع والترتيبات والتحسينات. وهذه بعضها متعلق باللفظ، وبعضها متعلق بالترتيب، وبعضها متعلق بهيئات المتكلمين وهي أمور خارجة عن اللفظ وعن المعنى. فمنها ما يتعلق بهيئة اللفظ ونغمته. ومنها ما يتعلق بهيئة القائل، فيخيل معاني، أو يخيل أخلاقا واستعدادات نحو أفعال أو نحو انفعال. وهذا هو الشيء الذي يسمى الأخذ بالوجوه، ويسمى نفاقا. وهذا كما أنه يصلح للشعر من جهة ما فيه من التخييل، فقد يصلح أيضا للخطابة. فإن التخييل قد يعين على الإقناع والتصديق. ومنها الصنف المستعمل في النغم، مثل تثقيلها وتحديدها وتوسيطها وإجهارها والمخافتة بها أو توسيطها. فإن للنغم مناسبة ما مع الانفعالات والأخلاق. فإن الغضب تنبعث منه نغمة بحال، والخوف تنبعث منه نغمة بحال أخرى، وانفعال ثالث تنبعث منه نغمة بحال ثالثة. فيشبه أن يكون الثقل والجهر يتبع الفخامة، والحاد المخافت فئة تتبع ضعف النفس. وجميع هذا يستعمل عند المخاطب، إما لأن يتصور الإنسان بخلق تلك النغمة أو بانفعالها عندما يتكلم، وإما لأن يتشبه نفس السامع بما يناسب تلك النغمة قساوة وغضبا، أو رقة وحلما.

ومن أحوال النغم: النبرات، وهي هيئات في النغم مدية، غير حرفية، يبتدأ بها تارة، وتخلل الكلام تارة، وتعقب النهاية تارة، وربما تكثر في الكلام، وربما تقلل. ويكون فيها إشارات نحو الأغراض. وربما كانت مطلقة للإشباع، ولتعريف القطع، ولإمهال السامع ليتصور، ولتفخيم الكلام. وربما أعطيت هذه النبرات بالحدة والثقل هيئات تصير بها دالة على أحوال أخرى من أحوال القائل أنه متحير أو غضبان، أو تصير به مستدرجة للمقول معه بتهديد أو تضرع أو غير ذلك. وربما

صارت المعاني مختلفة باختلافها، مثل أن النبرة قد تجعل الخبر استفهاما، والاستفهام تعجبا، وغير ذلك. وقد تورد للدلالة على الأوزان والمعادلة؛ وعلى أن هذا الشرط، وهذا جزاء؛ وهذا محمول، وهذا موضع.

واعلم أن اختلاف النغم عند محاكاة المحاكي إنما يكون من وجوه ثلاثة: الحدة، والثقل، والنبرات. والمنازعون من الخطباء يكتسبون هذه الملكة من مراعاة المنازعين من الشعراء، فما كان أعمل في أغراضهم، نقلوه إلى صناعتهم، وكذلك قد يأخذونها من هيئات السواس حين يسوسون المدن. لكن هذه الأشياء لم تكن دونت إلى زمان المعلم الأول؛ بل الأوجب منها، وهو القول في اللفظ، لم يكن قد دون ألبتة. وهذه الأشياء كلها توزينات للقول ليستقر في الأنفس استقرارا أكثر، وهي لأجل قذف الظن في النفس. وأما بالحقيقة فهي خارجة عن صرف العدل ومره؛ لأن صرف العدل هو الاقتصار على الكلام؛ وأما هذه فهي حيل، ولكنها حيل نافعة.

واعلم أن الاشتغال بتحسين الألفاظ في صناعة الخطابة والشعر أمر عظيم الجدوى. وأما التعاليم فإن اعتبار الألفاظ فيها أمر يسير، ويكفي فيها أن تكون مفهومة، غير مشتركة، ولا مستعارة، وأن تطابق بها المعاني. ولا يختلف التصديق في التعليم بأي عبارة كانت إذا عبرت عن المعنى. وأما الإقناع في الخطابة والتخييل في الشعر فيختلف في المعنى الواحد بعينه بحسب الألفاظ التي تكسوه. فينبغي أن يجتهد حتى يعبر عنها بلفظ يجعله مظنونا في الخطابة، ومتخيلا في الشعر. فإن اللفظ الجزل يوهم أن المعنى جزل؛ واللفظ السفساف يجعل المعنى كالسفساف؛ والعبارة بوقار تجعل المعنى كأنه أمر ثابت؛ والعبارة المستعجلة تجعل المعنى كشيء سيال. ولذلك فإن المشتغلين بالحقائق، المتمكنين من المعرفة، المتحلين بالصدق لا يتعاطون طريقة تزيين الألفاظ؛ فلا المهندس ولا معلم آخر يعنيه الاشتغال بالألفاظ وتحسينها، إلا أن يكون ناقصا، أو مزورا، أو مضطرا إلى أن يروج المعنى باللفظ، كبعض الخراسانية النسفية الذين كانوا قريبا من زماننا. بل هذه التكلفات تجري مجرى النفاق والأخذ بالوجوه فيحسن حيث تحسن هي.

وقال المعلم الأول: وقد تكف النظر فيها ثراسوماخس الخطيب الجدلي.

أما النفاق والأخذ بالوجوه، فإنما ينصرفان على أشياء تصدر عن الصناعة. ولهذا صار المقتدر على إجادة العبارة أشوق إلى المنازعة من العاجز عنها، وإن كان المعنى واحدا. كما أن المقتدر على الأخذ بالوجوه يجسر على ما لا يجسر عليه الساذج، وإن اتفقا في المعنى. وأما الرسائل الخطبية المكتوبة فإنما تكون قوة تأثيرها لأحوال في نفس اللفظ فقط، لا لمعنى النفاق. لأن النفاق لا يكتب. وكثيرا ما يضعف المعنى جدا، فيتداركه اللفظ الجزل، وإن لم يرفده النفاق. ذلك وأول من اهتدى إلى استعمال ما هو خارج عن الأصل هم الشعراء، إذ كان بناؤهم لا على صحة وأصل، بل على تخييل فقط. فلذلك أخذوا في تفخيم الألفاظ وجعلوا أيضا نغم الإنشاد مضاهية لجزء جزء من الغرض. ومن هناك اهتدوا إلى استنباط الصنائع الخطابية المدنية والقصصية. ولذا إذا قدر الشاعر على أن يخيل باللفظ وحده من غير حاجة إلى الغناء والتلحين وأخذ الوجوه والنفاق اعتد لصنيعه، وأعجب به، واستوجب عليه الإحماد. ولهذا السبب ما يسبق التخييل التصديق في الزمان. فإن المأثور من العبارات والمناظرات القديمة إنما يجري على مذهب الشعراء في التخييل. والناس أول ما يسمعون إنما يسمعون الأمثال الشرعية التي فيها مشاكلة للأقاويل التخييلية. ثم بعد زمان يتدرجون إلى خطابة، ثم إلى جدل وسفسطة، ثم إلى برهان ويكون المتكلفون والمتفصحون في كل عصر محاولين للتفيهق في بذلة الكلام. وليس يحسن هذا في كل موضع، ولا أيضا في كل شعر. فكثيرا ما يجب أن يستعمل مثل هذا في غير الشعر؛ وكثيرا ما يجب أن يستعمل في الشعر. فإن الأشعار القصار والخفاف التي ينحى بها نحو المعاني الهزلية والضعيفة يجب أن لا تفخم فيها الألفاظ بل يؤتى بالبذلة. ولذلك فإن الأعاريض التي كانت لليونانيين مفروضة لمعنى ما، لما حرفت وألحقت بأعاريض أخرى، حرف أيضا ما يليق بها من التفخيم. ولما طولوا الرباعيات حاولوا تغيير عادة اللفظ فيها. ولم يحسن ذلك؛ لأنهم لم يطولوها وهم يعدونها نحو استعمال آخر، بل استعملوها في الغرض التي كانت تستعمل فيه وهي رباعية. ويجب أن يفهم أن الرباعيات هي القصار من الأبيات، دون الطوال. وبالجملة: لا ينبغي أن تستعمل فخامة اللفظ في كل موضع. ولا ينبغي أن يقتدي الخطيب بالشاعر في ذلك. وكيف والشعراء أنفسهم لا

يستعملون ذلك في كل موضع! وينبغي أن لا يتحرى الخطيب التفيهق في كل موضع بكلام مستقصى في الجزالة، ولكن ليطابق بمتانة اللفظ وسلاسته متانة ما يتكلم فيه وسلاسته.

واعلم أن القول يرشق بالتغيير. والتغيير هو أن لا يستعمل كما يوجبه المعنى فقط، بل أن يستعير، ويبدل، ويشبه. وذلك لأن اللفظ والكلام علامة ما على المعنى. فإنه إن لم يدل على شيء، لم يكن مغنيا غناء اللفظ. فينبغي أن يكون له في نفسه حال يكون بها ذا رونق، حتى يجمع إلى الدلالة حسن التخييل، وذلك أن لا تكون الألفاظ حقيرة سفسافية، ولا مجاوزة في المتانة مبلغ الأمر الذي تدل عليه. وكذلك الشعراء المفلقون الذين كلامهم أحسن كلام عامي، وهو الشعر، فإنهم يستعملون الألفاظ من الأسماء والكلم ما كان مشهورا كريما، بين الحقيرة وبين المتكلفة المجاوز حد الواجب في تهذيبها. وهذه الألفاظ المتوسطة التي ترتفع عن درجة العامية، ولا تخرج إلى الكلفة المشنوءة، تسمى ألفاظا مستولية. وأما أقسام الألفاظ من حيث أنفسها فتذكر في الشعر.

واعلم أن الرونق المستفاد بالاستعارة والتبديل سببه الاستغراب والتعجب وما يتبع ذلك من الهيبة والاستعظام والروعة، كما يستشعره الإنسان من مشاهدة الناس الغرباء، فإنه يحتشمهم احتشاما لا يحتشم مثله المعارف. فيجب على الخطيب أن يتعاطى ذلك حيث يحتاج إلى الروعة وإلى التعجب. وللأوزان تأثير عظيم في ذلك. واستعمال الاستعارات والمجاز في الأقوال الموزونة أليق من استعمالها في الأقوال المنثورة، ومناسبتها للكلام النثر المرسل أقل من مناسبتها للشعر، وهو مع ذلك متفاوت. فإنه ليس قولك لرجل لا تعرف اسمه: يا رجل، كما تقول له: يا غليم. فإن هذا أشد بعدا من الواجب. على أن له موضعا يلائمه، ويليق به. ولا ينبغي أن يقتدي في ذلك بالشعر. فإن الخطابة معدة إلى الإقناع، والشعر ليس للإقناع والتصديق، ولكن للتخييل. وليعلم أن الاستعارة في الخطابة ليست على أنها أصل، بل على أنها غش ينتفع به في ترويج الشيء على من ينخدع وينغش ويؤكد عليه الإقناع الضعيف بالتخييل، كما تغش الأطعمة والأشربة بأن يخلط معها شيء غيرها لتطيب به أو لتعمل عملها، فيروج أنها طيبة في أنفسها. وقد يقع من ذلك ما يسمج جدا، كما

كان يفعل رجل يقال له إدروس فإنه كان يحرف لغته وصوته ويتكلم بغير لغة بلده، ويتشبه فيه بالغرباء، فكان يستبشع ذلك منه عند المحنكين، لأنه كان يخرج عن العادة، وإنما كان يتعجب منه المغبونون والأغرار.

وقد يعرض لمستعمل الخطابة شعرية، كما يعرض لمستعمل الشعر خطابية. وإنما يعرض للشاعر أن يأتي بخطابية وهو لا يشعر، إذا أخذ المعاني المعتادة، والأقوال الصحيحة التي لا تخييل فيها، ولا محاكاة، ثم يركبها تركيبا موزونا. وإنما يغتر بذلك البله، وأما أهل البصيرة فلا يعدون ذلك شعرا. فإنه ليس يكفي للشعر أن يكون موزونا فقط. وهذا الإنسان في حكم اللص، لأنه يسرق ظنا بغير وجوب، ولا أشباه وجوب. وأول من كان يفعل هذا أوريفيدس. بل الأصل الأول في الخطابة أن تكون الألفاظ التي منها تتركب الخطابة ألفاظا أصلية مناسبة، وأن تكون الاستعارات وغيرها تدخل فيها كالأبازير، وكذلك اللغات الغريبة، وكذلك الألفاظ المختلقة على سبيل التركيب، وهي ألفاظ لم تستعمل في العادة على تركيبها، وإنما الشعراء ومن يجري مجراهم هم الذين يختلقون في تركيبها، مثل قولهم: فلان يتكشحم. فإن هذه مما ينفر عنها في الخطابة، لأنها أحرى أن تستعمل في التخييل منها في التصديق. وستعلم أن بين الجميل والحسن وبين القوي والعظيم فرقا، كما في الخلق والأشكال. وإنما يحسن في الخطابة من الأسماء ما كان مستوليا، وقد عرفته، وما كان مناسبا أيضا أهليا. وهذا هو اللفظ النص على المعنى. وأما التغييرات فإنما تصلح إلى حد. والفرهة من الخطباء يستعملون هذه الأصناف. وها هنا أقسام من الألفاظ ذكرها بكتاب الشعر أولى، ومن حقها أن تهجر في الخطابة، وكلها يغلط السامع، والتغليط بالشعر أولى منه بالخطابة، وخصوصا المتفقات من الأسماء فإن من حقها أن لا يستند إليها. على أنها بالمغالطية أولى. وأما المترادفة فهي بالشعر أولى، فإن ترادفها يخيل توكيدا للمعنى. وأما التصديق فلا يستعان فيه بالتكرير ألبتة. اللهم إلا أن يكون التصديق غير واقع أو يرفد بتخييل. وكما أن الوزن من جملة ما لا ينتفع به في الخطابة، أو ينتفع به نفعا يسيرا، وإنما يحتاج فيها إلى شيء من الوزن غير ام، كذلك الألفاظ الشعرية.

واعلم أن الاستعارة والتغيير إما أن تقع بلفظ مشهور، أي بحسب معنى آخر، أو بلفظ غريب، أو بلفظ لا مشهور جدا، ولا غريب، ولكن لذيذ. واللذيذ هو المستولي المذكور، وخصوصا إذا كانت حروفه حروفا غير مستشنعة في انفرادها، أو في تركيبها. وكيف كان فينبغي أن يستعمل من الألفاظ الموضوعة أي المطابقة، والمتغيرة أي المستعارة[1]، وما يجري مجراها من المجاز ما يليق بالشيء، لا كيف اتفق، وذلك على حسب الشيء ومضاده، وأن يقايس بينه وبين ضده فيعلم اختصاصه بما يليق به. فإن الشيخ يجمل به شيء من الزينة بعينه، ولا يجمل به ضده؛ وبالصبي شيء آخر. ويبين ذلك إذا قوبل الشيخ بالصبي، فروعي ما يجمل بالصبي، فيعلم أن ذلك لا يجمل بالشيخ. وينبغي للخطيب، إذا أراد أن يستعير ويغير

---

(١) الأسماء المستعارة لا تستعمل في شيء من العلوم، ولا في الجدل، بل في الخطابة، والشعر.

والأسماء المنقولة تستعمل في العلوم وفي سائر الصنائع. وإنما تكون أسماء للأمور التي يختص بمعرفتها أهل الصنائع. ومتى استعمل في العلوم أمور مشهورة لها أسماء مشهورة، فإنه ينبغي لأهل العلوم وسائر أهل الصنائع أن يتركوا أسماءها في صنائعهم على ما هي عليه عند الجمهور. والأسماء المنقولة كثيرا ما تستعمل في الصنائع التي إليها نقلت مشتركة، مثل اسم الجوهر، فإنه منقول إلى العلوم النظرية، ويستعمل فيها باشتراك، وكذلك الطبيعة، وكثير غيرها من الأسماء.

والتي تقال باشتراك فقد يضطر إلى استعمالها في الصنائع كلها. ومتى استعمل منها شيء، فينبغي أن يخص المستعلم له جميع المعاني التي تحته ثم يعرف أنه إنما أراد من بينها معنى كذا وكذا، دون سائرها. فإنه إن لم يفعل ذلك، أمكن أن يفهم السامع غير الذي أراده القائل، فيغلط.

وكذلك ينبغي أن يفعل في الأسماء المنقولة لئلا يغلط الوارد على الصناعة، المبتدئ لتعلمها، فيظن أنه إنما أريد بها في تلك الصناعة ما قد تعود أن يفهمه عنها قبل شروعه في الصناعة.

والأجناس العالية العشرة لها أسماء متباينة، وهي أسماؤها التي يخص واحد واحد منها واحدا واحدا من العشرة، مثل الجوهر، والكمية، والكيفية، وغير ذلك. ولها أسماء مترادفة يعم كل واحد منها جميعها، وهي: الموجود، والشيء، والأمر، والواحد. فإن كل واحد منها يسمى جميع هذه الأسماء. وكل واحد من هذه الأسماء يقال على جميعها باشتراك. وهو من أصناف الاسم المشترك فيما يقال بترتيب وتناسب.

حيث يريد التحسين، أن يأخذ الاستعارة والتغيير من جنس مناسب لذلك الجنس، محاك له غير بعيد منه، ولا خارج عنه. فإنه إذا أراد أن يحقر إنسانا ويقبحه، فيجب لا محالة أن لا يحاكيه بشيء بعيد من جنس ما يفعله، بل يقول، إن أراد أن يقبح ملتمسا ويحقره: إن فلانا ليتكدى. وإذا أراد أن يفخم أمر حريز، لم يبعد بالمحاكاة، بل حاكاه بأنه حاذق بما يتعاطاه، وكما يقال للص المحتال: إنه لص بالتدبير والحيلة. وربما كان ما يحاكيه به ليس يخرجه إلى ضد المعنى، بل يجعله أصغر أو أكبر فيه. كمن يهون حال الظالم، فيقول: مخطئ، مسيء؛ أو يعظم الظنية في أمر من أساء وأخطأ، فيقول: ظالم، متعد. وكذلك يقول لمن سرق: إنه أخذ وتناول تارة، يريد بذلك تخفيف الأمر، أو أغار وانتهب أخرى، يريد بذلك تعظيم الأمر. وقد يقع أيضاً الغلط في الدلالة من جهة إعراب المقاطع، وفي حروف الوصل والفصل. فربما يقع ذلك خطأً، وربما يقع قصداً، لتحريف الدلالة والتغيير. وإذا لم يجد الخطيب للشيء اسماً، فأراد أن يستعير له، فينبغي أن يستعير اسمه من أمور مناسبة ومشاكلة، ولا يمعن في الإغراب، بل يأخذ الاسم المحقق لشبيهه ومناسبه. فتغييره إياه ليس مستعار المستعار، ومغير المغير. ثم يجب أن تكون المعاني التي يستعار منها معاني لطيفة معروفة محمودة. وقد استعملت في المتعارف من الكلام، مثل قول القائل: فوا برداً على كبدي. فإن أمثال هذه الاستعارات قد صارت لفرط الشهرة كأنها غير استعارات. وأما الاستعارات التي لم تذع ولم تتعارف، فأكثرها منافية للخطابة. وإنما يجوز أن تختلف الاستعارات الغريبة في الكلام الشعري. ومن حسن الأدب في الألفاظ أن يكون الخطيب، إذا حاول العبارة عن معنى فاحض، لم يصرح بلفظه البسيط الذي يدل عليه بلا تركيب، أي بلا توسط معنى مستعار، بل ينبغي أن يعترض عنه، ويستعير له ويقيم شيئاً بدله. وذلك وإن كان كذباً، فهو كذب حسن. وربما دل على المعنى القبيح بالإشارة، دون العبارة. ولكنه مذهب غير شريف في الخطبة. لأن الخطيب يجب أن يدل على المعنى بحيث يسمع. فإذا سك عنه لفظاً، وأومأ إليه إشارة، فكأنه ترك المخاطبة. وقد يحسن أن يعترض لا من الشبيه والمناسب، بل بتسمية ما يخالف المعنى محكوماً فيه بالأولى والأحرى

والأفضل، ومقابلها من الأقل. أما بالأولى والأحرى والأفضل فكما يقول وهو يريد ذم إنسان: إن السيرة الحسنة أولى من الغشم، وإن العفاف أفضل من الفجور. وأما بالأقل فأن يقول: ليس العفاف أقل في إرغاد العيش من الطمع. وربما ذكر مقابل ما هو الأحرى والأولى، مثل ما ذكر في المثالين. وربما لم يذكر ذلك المخالف، بل ذكر الأولى والأحرى وحده، وكفاه في ذلك الباب بعينه، فيقول: الازدياد من العفة أولى، والاستكثار من الأصدقاء أحرى. وقد ينفع هذا أيضاً إذا ذم به من فيه عفة أو له أصدقاء، إلا أنه مقتصر على الاقتصاد.

وجميع الاستعارات تؤخذ من أمور إما مشاركة في الاسم، أو مشاكلة في القوة، أي مغنية غناء الشيء في فعل، أو انفعال، أو مشاكلة في الكيفية المحسوسة، مبصرة كانت أو غيرها. وللقول الانتقالي الاستعاري في تأثيره مراتب. فإنه إذا قال الغزل في صفة بنان الحبيب: إنها وردية، كانت أوقع من أن يقول: حمر، وخصوصاً أن يقول: قرمزية. فإن قوله في الاستعارة للحمر "وردية"، قد يخيل معها من لطافة الورد وعرفه ما لا يخيله قوله "حمر" مطلقاً. فإن قوله "حمر" مطلقاً لا يطور بجنبه المدح والاستحسان. وذكر القرمز يتعدى إلى تخييل الدودة المستقذرة. وكذلك أيضاً الحال في الأسماء الموضوعة التي ليست مستعارة، فإن بعضها أفضل من بعض. فإن اللفظ الذي يقع على الشيء من حيث له معنى أكرم هو أحسن من اللفظ الذي يقع عليه من حيث له معنى أخس، وإن كان كل واحد منهما يقصد به في الحقيقة معنى واحد، مثل ما يقال للبغل: إنه نسل فرس من غير فرس، فإنه أوقع من أن يقال له: نسل حمار من غير حمار. وكلاهما، وإن قصد بهما واحد من جهة وفي ظاهر الأمر، فإن الاعتبارين المتحققين فيهما مختلفان، وأحدهما أحسن. وهذا قريب مما قال أبو الطيب: أيابن كروس، يا نصف أعمى وإن تفخر، فيا نصف البصير وعلى هذا المجرى حال استعمال اللفظ المعظم والمصغر. فإذا قيل مثلاً: ذهيب، وثويب، حقر به المعنى الواحد بعينه الذي يعظمه لو قيل: العقيان، أو قيل: الخلعة. بل إذا قيل: ثعلبان، وقيل: ثعيلب، وقيل: معطى، وقيل: معيطى، وعنى تصغير معطى، اختلف المعنى بذلك شديداً. ويجب في أكثر المواضع أن يتوقى الإفراطات جميعاً.

والألفاظ الباردة على وجوه أربعة: منها الأقوال المأخوذة بالتركيب بدل الأسماء، إذا جمع من أعراض بعيدة، غير خاصة، مثل قولهم بدل السماء: الكثيرة الوجوه، وقولهم بدل الأرض: جماء الهامة، وقولهم بدل المتملق: صديق الحاجة، وكقولهم بدل النفس العادية: أسد، وكقولهم بدل قعر البحر: قاني اللون. فإن هذه الألفاظ المركبة، إذا ذكرت، لم تقم مقام حد، ولا رسم، ولا خاصة، ولا يفهم منها غرض القائل. وأما في الشعر، فقد يجوز أمثال ذلك، ويكون استعمالها لا على أنها تدل على الشيء، بل على أنها ألفاظ تحاكي الشيء.

والنوع الثاني: أن يستعمل لغة غريبة، إما من ذلك اللسان بعينه، أو من لسان آخر ينقله إلى لسانه، أو على سبيل الاختراع، كما اخترع بعض أهل لسان العرب، فقال: ترافع العز بنا فارفنعا.

والنوع الثالث: أن يكون من الألفاظ الموضوعة الموافقة ما يستثقل جدا، لا لنفس الغرابة، بل لأنها محرفة في هيئاتها عن القبول: لطوله جدا، كاستعمالهم بدل الطويل: العشنق؛ أو لإبهامه: كما يتفق أن تكون الكلمة مبهمة لا تدل على زمانها، فلا يعرف أن الأمر ماض مثلا أو مستقبل، أو تكون محرفة الزمان كقولهم: كان ذلك، أي سيكون؛ أو لأنها متصلة، أي متصلة بغير ذلك المعنى، كتسميتهم الخمر صهباء، حيث لا يكون مشهورا. فإن الصهوبة تشير إلى صفة تواصل الخمر بها غيره. أو قولهم للماء واللبن: الأبيضان، حيث لا يكون مشهورا. وأمثال هذه لا تحسن في الكلام الخطابي. ولا ما كان مشهورا جدا، متعارفا على ألسنة الناس والغاغة، وشيئا كالمملول. ولا يحسن أيضا ما يكون مع ذلك مأخوذا من الشعر مخيلا فيه طبيعة الشعر، كما يسمع تقريبا من هذا الذي يسمى في زماننا ذوب الشعر، وهو وإن استحسن في زماننا، فإنما استحسن في البلاغة من حيث هي بلاغة يراد بها التعجيب، لا من حيث هي خطابة يراد بها إيقاع التصديق للجمهور، إذ ليس هو على عادة الجمهور ومذهب اللفظ المشهور، بل هو كاللفظ الغريب، الغير اللذيذ عند الجمهور، وعلى أن الإجماع إنما وقع على ذلك من المتعجرفين. وأما البصراء فإنما يحبون من ذوب الشعر ما هو حائل اللفظ، لطيف المعنى، وليس

بالمفرط في الاستعارة، ويحبونه كالأبازير. ومن اللفظ البارد ما يسمج لإفراط جعله الشيء عظيما، مثل ما كان لا يستعمل بعضهم في كلامه لفظة "اللذيذ"، بل يأخذ بدله "المغرى". وقد ذكر لذلك أمثلة أخرى جمع فيها إن كان اللفظ متصلا، ومع الاتصال فيه البرد التركيبي. وإنما يضطر إلى استعمال هذه الأشياء في كثير منه حيث لا يوجد للشيء لفظ موضوع مفرد، فيحتاج أن يؤلف له لفظ دال عليه. ثم على طول الزمان ربما قبل واعتيد. ويكون قبل ذلك باردا. وبعض هذه الوجوه المستبردة قد يقع في الشعر أحسن موقع. أما المضعفات فتلائم الوزن المسمى "افمن"، وهو وزن يستعمل في المطربات المفرحة والمضحكة، ويكون مع ذلك طويلا. فيكون المضاعف لطوله، ولتعريضه للضحك منه ببرده، يلائمه. وأما الغريب فيصلح للوزن المسمى "افي"، فإنه وزن يراد به تهويل الأمر في السياسات والشرائع، ليخشع أو يحذر. والغريب سن جملة ما يكون له، كما أنبأنا به من قبل، روعة وحشمة، مع انقباض النفس عنه. كما أن الاستعارة تناسب "ايامبوا".

وأما النوع الرابع من الألفاظ الباردة: فهي الاستعارات التي لا تشاكل الخطابة أصلا، إما لشدة بعدها والغلو فيها، وإما لحقارتها وذهابها إلى جهة الاستهزاء، فإنها قبيحة. وإن كانت الاستهزائية منها تصلح في ضروب من مؤذيات الشعر، وهي التي تذكر فيها الأهاجي والفحش والرفث. والمبعدات العظيمة جدا منها تستعمل في "الاطراغودية".

والتشبيه يجري مجرى الاستعارة، إلا أن الاستعارة تجعل الشيء غيره، والتشبيه يحكم عليه بأنه كغيره، لا غيره نفسه، كما قال القائل: إن أخيلوس وثب كالأسد. والتشبيه نافع في الكلام الخطابي منفعة الاستعارة، وذلك إذا وقع معتدلا. فأما أصله فهو للشعر. ويجب في التشبيه والاستعارة، إذا استعملا في شيئين معا، أن يكونا متجانسين. مثلا: إذا دل على الزهرة والمريخ معا بالاستعارة، أو بالتمثيل، أو بالمحاكاة، فقيل في هذه: ماسكة الكأس، فينبغي أن يقال للمريخ: ماسك الحربة. حتى إذا كانا نظيرين ومتخالفين معا، يمثلان بشيئين متناظرين من جهة، مختلفين من جهة خاصة كل واحد منهما.

الفصل الثاني

في إشباع الكلام في اجتناب ما يهجن اللفظ

واختيار ما يحسنه وما يحسن في الشعر ولا يحسن في الخطابة وما يحسن فيهما جميعا.

فلنتكلم الآن في كيفية اختيار اللفظ، فنقول:

يجب أول كل شيء أن تكون فصيحة صحيحة، لا لحن فيها بحسب اللغة؛ فإن اللحن يركك الكلام ويرذله. ثم ينبغي أن تراعى الرباطات بتمامها. والرباطات هي الحروف التي يقتضي النطق بها عودها مرة أخرى، وارتباط كلام بها؛ فينبغي أن لا ينسى إعادتها، أو أن لا ينسى الكلام المرتبط بها، مثل أنه إذا قال: أما أنا فقد قلت كذا، فينبغي أن يتمم الكلام، فيقول: وأما أنت، أو إنسان آخر فلم يفعل كذا. فإن الوقوف على "أما" هو نقصان من واجب الكلام؛ وأن لا يباعد بين الرباطين بحشو دخيل ينسى ما بينهما من الوصلة؛ وأن يراعي حقه من التقديم والتأخير، فإنه يجب أن يقول: لما كان كذا، كان كذا، فإن حق "لما" أن يقدم. ويقول: كان كذا، لأن كذا كذا، فإن تقديم "لأن" قبل الدعوى سمج. أقول: ولم يأتمر بهذا فرفوريوس، صاحب إيساغوجي. وأن لا يدخل رباط بين رباط وبين جوابه، إلا في بعض المواضع، كقولهم: أما أنا، فلأجل الرغبة في حمدك، فارقت قومي، وقصدتك؛ وأما فلان فيلزمهم. فلأن لفظ "فلأجل" قد دخل بين "أما" الأول، وبين "أما" الثاني، وتوسط، فلم يقبح. وربما لم يوسط بل جعل في الطرف، كقولهم: أما أنا فأتيتك، وأما فلان فلم يأتك. ثم يورد العلة في الطرف، فيقال: لأجل كذا. وهذا إنما يحسن حيث يكون الرباط الأول شديد التنبيه على الثاني. ثم للغات في هذا أحكام، فليس يمكن أن يقال فيها قول كلي محقق. بل ينبغي أن تكون الألفاظ التي لا يراد فيها التشبيه والاستعارة ألفاظا خاصة، غير مشتركة، ثم لا تكون مغلطة وتوهم بمعناها الواحد الشيء وضده. فأمثال هذه الألفاظ تستعمل تغليطا، مثل ما يستعمل انبادقليس الكرة التي يقول إن العالم سيصير وقتا إليها، كما ابتدأ وقتا منها. وكما

يتلفظ به المتكهنون، مثل الحكم النجومي الذي حكم به بعض المنجمين، فقال: فلان الملك اليوناني، إذا عبر النهر تأدى الأمر به إلى بطلان ملك عظيم. فلما عبره، تلقاه كورش الملك وهزمه وأفسد ملكه. ولم يجد إلى الإنكار على المنجم سبيلا، لأنه لم يكن بين أي الملكين يبطل بعبوره. وإنما كان الملك نفسه، ومن ذات نفسه، وبحسب وهمه، ما تخيل أن ملك كورش يبطل. ولفظ الكاهن كان محتملا للمعنيين. ولمثل ذلك ما يكون المنجم والكاهن جسورا على القضايا بأمور كلية جدا، إذ الغلط في الجزئية أكثر. ولذلك فإنهم يحكمون حكما مبهما جدا، غير مؤقت ولا مكيف. والوجه الرابع: أن يراعى أمر التأنيث والتذكير، ما كان بعلامة، وما لم يكن بعلامة، حتى لا يقع فيه غلط. والوجه الخامس: أن يراعى أمر الجمع والتثنية والوحدان والتصاريف التي تختص بها. وينبغي أن يسقط الرباطات والإدخالات والتعويضات بالشروط المتداخلة بالتقديم والتأخير، ويجعل الكلام عفوا، حسن الدلالة. وأن تكون هيئات الدلالة على الوقف بالتقصير، وعلى الاتصال بالتثقيل مراعاة على حقوقها. وهذا شيء يكثر في اللغة السريانية واليونانية. ويحذر إيقاع اللفظ موقعا يمكن أن تقرن دلالته بموضعين مختلفين، كقول بعضهم: إن هذا القول كان دائما للرجال الحكماء؛ لأن الدائم لا يدري أهو في شرط الموضوع، أو في شرط المحمول، أي على أن هذا القول إذا كان دائما فهو للرجال الحكماء، أو على أن هذا القول للرجال الحكماء كان دائما. فيحتاج ضرورة إلى علامة تتصل به: أما في الكتابة فإلى الشكل والإعجام؛ وأما في العبارة فإلى مثل ذلك من الدلالة. وهذا مما ليس في كلام العرب. وهذا كما يجب عليك، إذا ذكرت الشيء وحده، أن تدل عليه بالاسم الذي يخصه، كما تقول في حكاية حال العين: إنها أبصرت. فإن قال: أحست، لم تدر إلى أي الحواس يرد، إذ كان محتملا للرد إلى كل حاسة رد العين إلى الإبصار واللمس. فكذلك حال الدائم هناك، لكنه إذا ذكر حالا عامة لا تبين، مثل حال عامة لفعلي السمع والبصر معا، احتاج ضرورة إلى أن يقول: تحس، وأغناه ذلك عن أن يقول: الأذن والعين أبصرت وسمعت، بل يقول: أحستا. وكذلك إذا جمع المذكر والمونث معا، أو ثناهما، فغلب المذكر.

ومن الأشياء المفسدة لرونق النظم إدخال كلام في كلام، مثلا كما يقول: كنت أريد أن آتيك وقت المساء، وفي ذلك الوقت يرجع الناس إلى بيوتهم ويتهيّؤون لصلاة المغرب، ولتناول العشاء، لأن الشمس تغرب، والليل يقرب، لكنه منعني من ذلك بعض الموانع.

واعلم أن الكلام ربما نفع إيجازه حين يراد الإفهام الوحي، ويوثق بتعقب الإقناع إياه لمعرفة حال السامع، أو حال الأذاء. فيجب أن ترد الحدود والرسوم هناك إلى الألفاظ المفردة. وربما نفعت بسطة للإسهاب به حين يراد توكيد الإقناع والتهويل. فيجب أن تبدل الألفاظ المفردة بالأقاويل. وقد يبدل الاسم بالقول، إذا كان الصريح يستبشع، مثل الاسم الصريح لفرج النساء، فالأسن أن يبدل فيقال: عورة النساء، وكما يبدل اسم الحيض بدم النساء، ويبدل الاسم الصريح للجماع بلمس النساء. وربما بدل الاسم بالصفة المفردة، فيقال بدل الاسم الصريح للجماع: الوطء، وبدل اسم ذلك الذي لهن: العورة. وربما تركت الصفة، وفزع إلى التشبيه والاستعارة والشعراء يجتنبون استعمال اللفظ الموضوع، ويحرصون على الاستعارة حرصاً شديداً، حتى إذا وجدوا اسمين للشيء، أحدهما موضوع، والآخر فيه تغيير ما، مالوا إلى المغير. مثلاً: إذا كان شيء واحد يحسن أن يقال له: مستراح، ويقال له: مسكن ومبيت، وكان تسميته بالمسكن أولى، لأنه مكان المرء ووطنه، سموه بالمستراح، لأنه يدل على تغيير ما، ويخيل راحة ما. كما ينتقلون إلى الوصف عن الاسم، فيقولون لبعض الدور والمساكن: تلك الكثيرة الأبواب، ولبعضها: تلك التي لها وجهان ومصراعان متباينان؛ ولا يقولون بالتصريح: إنه دار فلان، أو مسجد فلان، بل يتركون الاسم الموضوع، ويميلون إلى النعت. وكذلك يتركون الاسم الموضوع، وينتقلون إلى اسم مشتق عن وصف، أو إلى مستعار. وبالجملة: إلى مغير هذا.

ومما يعين على الإيجاز: ترك الرابط، وحذف حروف الإضافة، والصلات، إذا وقع عنها استغناء. وليس يحسن استعمال المعدول حيث يوجد اللفظ المعتدل، الموجز، الحصل. فإن المعدول لا يدل النفس على معنى يقع عنده، بل إنما يدل على المراد بالعرض، كما علمت. فيجب أن لا تعتقد أن في استعماله كل تلك الفصاحة والشرف، بل يجب أن تستعملها في التعريضات حيث يكره التصريح، وفي

التهويلات وحيث يراد التعجيب والتغريب. وهذه الأشياء تجوز في الإفراطات المديحية والهائية، حيث تذكر خيرات وشرور، لا لأجل أن ينتفع بها. وكذلك تحسن جداً في الشعر. وأما في المشورات فلا تحسن إلا حيث يراد تهويل ما بالتحذير. وأما الشكاية فقلما يحتاج فيها إلى ما يدل على المعنى بالمطابقة. وأما الاعتذار فربما احتاجت الشعراء فيه إلى مثل ذلك، فكثيراً ما يستعملون ذلك، فيقولون مثلاً: إن الأشعار ألحان غير مزهرية، وإن النفخ في المزمار القرني عزف غير عودي. وأحسن هذه ما يحفظ المعادلة. وإنما تكون المعادلة إذا كان للشيء ضد، أو نظير وشريك، فدل عليه بسلب ذلك الشيء عنه، فيقال: الجاهل غير عالم، والزمر عزف غير وتري. إذ كان الجاهل غير العالم، وكان الوتر نظير الزمر. وأما أن يقال: غير إنسان، أو غير اثنين، أو ما أشبه ذلك، فهو مستكره، غير مقبول.

والألفاظ الفصيحة الموافقة هي المطابقة، والمخيلة مع ذلك على سبيل التضليل، وهي التي تجمع إلى تفهيم المعنى التخييل المطابق للغرض أيضاً، إذا فهمت؛ وذلك إما للعبارة، وإما لنفس اللفظ، كما يقال بدل الخبيث من الناس: القذر، فإنه تقزز عنه مع إفهام المنقصة المقصودة. وأن يكون معتدله. والمعتدل هو الذي لا يفرط في الصفة حتى يدخل في حيز الكذب الظاهر، ولا يقصر أيضاً تقصيراً يسلب الصفة رونقها. ويجب أن يقال في كل شيء بما يناسبه، ولا يقصر في الأمور العالية، ولا يفرط في الأمور المتواضعة، وأن يهجر اللفظ العامي السفسافي الذي لا يستعمله إلا الغاغة. فإن الشعراء الهجائين أيضاً، إذا قصدوا قصد الفحش والسقط السفسافي من المعنى، اجتنبوا اللفظ الساقط، وهو بذلك أليق. فإن السفساف أليق بالسفساف. وقد ينتفع بالألفاظ الانفعالية والخلقية انتفاعاً شديداً، وذلك حين يراد أن يثار انفعال. فتكون الألفاظ المثيرة للأنفة، الفاضحة، صالحة لإثارة الغضب. وأما الألفاظ المستقبحة للفواحش والآثام، فإنما ينتفع بها حين يزهد في القبائح. وينتفع بالمدحيات للاستدراج، وبالذميات والمؤذيات عند الغم. فإن الألفاظ، إذا قرنت بهذه الأحوال، ضللت النفوس، وجذبتها إلى جانب التصديق، وقهرتها إلى القناعة، وحصلت هيئة نفس السامع على هيئة نفس القائل. وللفظ سلطان عظيم، وهو أنه قد يبلغ به، إذا أحكمت صنعته، ما لا يبلغ بالمعنى،

لما يتبعه أو يقارنه من التخيل. فإعان النفس لما تهيئها له قوة اللفظ يقرب البعيد من التصديق، كما أن التهيؤات الخلقية اللاحقة للإنسان وغيرها مما يقرب من التهيؤات تقرب البعيد من الانفعال، والطاعة، وتصديق ما يبنى على ذلك الانفعال. والألفاظ الخلقية تقوم مقام هذه الهيئات. والكلام الخلقي هو المحرك نحو اعتقاد خلق، واستشعاره، والركون إلى إيثاره. والكلام الانفعالي هو المحرك في الوقت لانفعال، وإن كان مخالفاً للخلق، مثل ما يخجل الحكيم ويجنبه ذكر ما يطابق باللفظ الصريح بين الخلق والانفعال. ومن هذه الألفاظ الانفعالية قول القائل: كل عاقل يعلم أن كذا كذا، فيستحي السامع إنكاره؛ وقول القائل لخصمه: أظن أن الناس يذعنون لرزقك، ويصغون إلى تلبيسك؟ أو يقول: أنت هو ذا تستحقر الحاكم والحضور ولا تعبأ بهم، ولا تنقد أولاً ما تعرض عليهم من كلامك. وهذا وما أشبه يغيظ المتوسطين، ويخرجهم إلى توبيخ الخصم.

وأما وجوب اختيار الوقت لكل عمل من هذه بحسبه، فهو أمر يعم كل شيء. وأما دعوى الصحة فهو أيضاً من ذلك القبيل. ودعوى الصحة أن يقرن بكل لفظ يقوله: إنه لا شك فيه، وإنه من البين. وكذلك وجوب تقدمه الأعداد.

وليس يجب أن يستعمل الطيب المعتدلات فقط، فربما وجب أن يستعمل تلك الأخرى، ويستدرج السامعين بترك استعمال المعتدلات، مائلاً بالألفاظ بها إلى الإفراط المذكور، أو التقصير المذكور. وكذلك يلزمه أن يستدرج بأحد الوجوه؛ فإنه إن لم يفعل هذا، لم يكن القول إلا ساذجاً على فطرته الأولى، غير معان بحيلة. وحينئذ ربما لا يفاد منه إقناع. فإذا غلظ اللين، ولين الغليظ، كان في ذلك تدارك للشيء بلطف الصنعة، ورد إياه إلى الإقناع. وأما الأسماء الموضوعة والمضاعفة والغريبة فتصلح في الأحوال الانفعالية، وخصوصاً إذا قرن بها معان انفعالية وعرض لمدح، أو ذم، أو احتشام، أو تقرب بتودد، مثل ما كان يقول سقراط: إنه سيتم مرادي، فلقد تم صبري وجهادي. والمجاهد في الحق يبلغ منه أربه. وهذا أشد موافقة للشعر. قال: وعليه كان الشعراء القدماء. ولمثل هذا ما كان الشاعر في القديم ينزل منزلة النبي، فيعتقد قوله، ويصدق حكمه، ويؤمن بكهانته، إذا كان يزعم ما يحكم به بمثل هذه الأشياء.

لكن الخطابة، وإن رخص فيها بمثل هذه الأحوال، فلا ينبغي أن يقرن بها وزن وعدد إيقاعي، فإن الناس يلحظونها حينئذ بعين الصناعة والتكلف، وأنه إنما يفعل فعله لما صنع عليه من تلك الصنعة، وأفرغ فيه من ذلك القالب، وأنه من جملة ما صنع ليتعجب منه ويتخيل عنه، لا لإيقاع التصديق. وتدعوهم حشمته إلى شدة صرف الهمة كلها إلى تفهمه، فيسبقون اللفظ، ويفهمون الغرض قبل الوصول إليه، فيعرض من ذلك أن لا يلتذ به، حين ما يسمعونه، بل يكون كالمفروغ منه، ويعرضونه بذلك للتعقب، خصوصاً والزمان يسع له. فربما سمع وهو معاند. ويكون ذلك كما يبدر الصبيان المتعادون أمام المنادي في السوق، فيخبرون بما يقوله. فإذا طلع على القوم، رمق بعين الاستغناء عنه.

وأما اللفظ المتخلخل، وهو المقطع مفرداً مفرداً، فهو شيء غير لذيذ؛ لأنه لا يتبين فيه الاتصال والانفصال في الحدود التي تتناهى إليها القضايا وغير القضايا أيضاً التي هي مثل النداء والتعجب والسؤال، إذا تمت. فإن لكل شيء منها حداً وطرفاً يجب أن يفصل عن غيره بوقفة، أو نبرة، فيعلم. وإذا كان الكلام مقطعاً ليس فيه اتصالات وانفصالات، لم يلتذ به. وهذا الوصل والفصل وزن ما للكلام، وإن لم يكن وزناً عددياً، فإن ذلك للشعر. وهذا الوزن هو الذي يتحدد بمصاريع الأسجاع. فإن قرب من الوزن العددي تقريباً ما، لا يبلغ الكمال فيه، فهو حسن. وهذا التقريب أن تكون المصاريع متقاربة الطول والقصر، وإن لم تكن قسمتها قسمة متساوية إيقاعية. وللنبرات حكم في القول يجعله قريباً من الموزون. وكذلك فإن القول المنثور أيضاً قد يجعل بالمدات موزوناً، كالخسروانيات فإنها تجعل موزونة بمدات تلحقها. وأنت ستعلم معنى الوزن في موضع آخر، وذلك حين نتكلم في الإيقاع الشعري، إذا بلغنا إلى الموسيقى. فمن الأقاويل ما ينبغي أن تورد النبرات فيه عند تمام قول قول، وذلك عندما يكون الكلام قصيراً، ويحتاج أن يكون مع قصره فخماً، فتخلل أجزاؤه القولية الصغرى بنبرات؛ وكأن هذه الأقاويل هي التي تسمى باليونانية (أيامبيقي) و(ماريقا). وأحوج الأقوال إلى النبرات هي القصيرة المتعادلة الأجزاء؛ وأما الطوال فتقل حاجتها إليها، فإنها تزداد بذلك طولاً. وأعني بالطويل من الأقاويل مثل ما تكون القضايا فيه كثيرة أجزاء الموضوع والمحمول. ومثل ذلك أيضاً في سائر أقسام اللفظ المركب. فيجب أن لا تخلل هذه الأقاويل الطويلة إلا

النبرات التي لا ينغم فيها، وإنما يراد بها الإمهال فقط. وربما احتيج أن تخلل الألفاظ المفردة، إذا كانت في حكم القضايا، خصوصاً حيث تكون على سبيل الشرط والجزاء، كقولهم: لما التمس، أعطيت، فيقول بين (التمس) وبين (أعطيت) نبرة إلى الحدة، وهو عند الشرط، وبعقب (أعطيت) نبرة أخرى إلى الثقل، وهي للجزاء. ويشبه - والله أعلم - أن يكون هذا الجنس من الكلام باليونانية يسمى (أيامبقي). ومن الكلام والعبارة ما تكثر فيها النبرات، فيصير كالجمز، وكأن ذلك قريب من الشعر، وكأنه أحسن للمغالطة والتغيير، وهو يشبه بالأشعار الرباعية. وذكر أن ثراسوماخوس أول من تكلم فيها، أو بها. ونوع من النبرات يأتي عند خواتم الفصول، ويشتمل على هذه، ويشبه أن يكون يسمى هذا (فودون). ويجب أن يميز بينه وبين النبرات الأخرى المتخللة والمبتدئة - (وفادون) كأنه أمر لا بد منها فيه - وعن سائر تلك الأخر. وقد يجب أن يكون (مردون) بالمقطع الممدود، ليس المكتوب، مثل الألف التي تكتب في: لنسفعا، ويسمع بدله حرف آخر، أو في: اعلموا، ولا يسمع ألبتة، بل المسموع المطابق.

وأقول: إن العادات توجب في النبرات ودلائلها أموراً لا تضبط، وكذلك في تلفيق الكلام، وتصريفه، وتسجيعه وغير ذلك. ثم لليونانيين في هذا الباب أحوال لم نحصلها، ولم نقف عليها، وما نراها نحن ينتفع بها اليوم.

وللعرب أحكام أخرى في جعل النثر قريباً من النبر، وهي خمسة أحوال. أحدها: معادلة ما بين مصاريع الفصول بالطول والقصر؛ والثاني: معادلة ما بينها في عدد الألفاظ المفردة؛ والثالث: معادلة ما بين الألفاظ والحروف، حتى يكون، مثلاً، إذا قال: بلاء حسيم، قال بعده: وعطاء عميم، لا عرف عميم؛ والرابع: أن يناسب بين المقاطع الممدودة والمقصورة، حتى إذا قال: بلاء جسيم، قال بعده مثلاً: نوال عظيم، ولم يقل: موهب عميم، وإن كانت الحروف متساوية العدد؛ والخامس: أن يجعل المقاطع متشابهة، فيقال: بلاء جسيم، ثم لا يقال: منيخ عظيم، بل يقال: مناخ عظيم، حتى يكون المقطعان الممدودان يمتدان نحو هيئة واحدة، وهو إشباع الفتحة.

وأما السجع وتشابه حروف الأجزاء فهو شيء لا يتعلق بالموازنة، وهو خاصة للعرب، وله غناء كثير في اللفظ. وكل هذا لا يخرج النثر إلى النبر.

فهذا ما نقوله في الأوزان للخطابة. وقد ذكرت هذه أيضاً في التعليم الأول.

الفصل الثالث

في وزن الكلام الخطابي

واستعمال الأدوات فيها والنبرات وما يجب من ذلك بحسب مخاطبة خطابية.

وما يحسن مسموعاً على الأشهاد وما يحسن في مجالس الخواص وما يحسن مخاطبة وما يحسن كتابة.

قيل في التعليم الأول: إنه يجب أن يكون الكلام الخطابي مفصلاً، أي ذا مصاريع، وتكون التفاصيل ليس كل واحد منها يتم بنفسه، بل يجب أن يكون كل واحد منها مشوقاً إلى المصراع الذي يليه الذي إنما يتم به المعنى. وهذا مثل ما قال الفصيح من العرب: إياك وما يسبق إلى النفس إنكاره، وإن كان عندك اعتذاره؛ فليس كل من يسمعه نكراً، يقدر أن يوسعه عذراً. فإن كل مصراع من مصراعي هذا الكلام يحتاج إلى الفقه حتى يتم. وهذه التفاصيل تحسن عند المخاطبة بالنبرات التي تقطع وتصل. ويجب أن يكون للكلام الخطابي عطوف، وهو أن يكون إما الابتداء من لفظ أو حرف ينتهي إليه، سواء كان على سبيل التكرير، أو على سبيل التجنيس، وهو أن يكون المكرر، وإن كان لفظاً مكرراً في المسموع، فهو مختلف في المفهوم. فإن هذا يجعل الكلام لذيذاً، محصوراً بحدود حادة يقف عندها الذهن، ويجعله سهل الحفظ، لكونه ذا عد، إنما يسهل لمثله حفظ الموزون. وبالجملة: فإن المسجع والمعطف والموزون أقرب إلى أن يثبت في الذكر من غيره من الكلام. ويجب أن يكون طول الأسجاع بقدر لا يبعد له ما بين الأطراف بعداً ينمحي معه تخيل السجع الأول. وأيضاً فلا ينبغي أن يكون سريع الانقطاع قصيراً جداً. وينبغي أن يكون التوصيل بين المصاريع غير متباين، ولا مفترقاً فلا يتناسب. والموصل هو الكلام الذي له مصاريع يتنفس فيما بينها، كما عند أسجاع المعاطف، فهو كلام فيه تفاصيل بالفعل. وأما الذي لا تفصيل فيه، فهو المصراع الواحد، مثل المصراع الأخير. ويجب أن تكون مصاريع الأسجاع والاتصالات معتدلة في القصر

والطول. فإن القصير يسهي الإنسان لما يعرض من قصر مدة مطابقة الذهن إياه. فإن النهر والمعبر، إذا قصر جداً، لم يحتفل به، ولم يستعد للطفر عليه، ولم يكن به اعتداد ألبتة. وأما الطويل فإنه يمل وينسى أوله آخره ويعدل فيه عن الواجب، مثل المعبر إلى الساحل إذا كان طويلاً جداً لم يحسن أن يطفر عليه طفراً؛ فإن فعل، لا يبعد أن يغرق في وسطه. ومثل الطريق إذا طال، فإن المترافقين يتركون سالكهم في ذلك الطريق، ويحيدون عن مرافقته. فالطويل مملول، والقصير مستحقر، ولا تكون له استدارة، أي اعتدال بأجزاء يعود بعضها على بعض. والكلام الموصول فربما كان اتصاله أقساماً، ويسمى المقسم، كقولهم: إني تعجبت من فلان الذي قال كذا وكذا، ومن فلان الذي عمل كذا. فهؤلاء أقسام المتعجب منهم. وربما كانت الأقسام إلى التقابل، كقولهم: منهم من اشتاق إلى الثروة، ومنهم من اشتاق إلى اللهو؛ وكقولهم: أما العقلاء فأخفقوا، وأما الحمقى فأنجحوا. والمتقابلات إذا توافقت، أحدثت رونقاً، لظهور بعضها ببعض. فالموصلات: بعضها مقسمات؛ وبعضها متقابلات؛ وبعضها مدافعات وهو أن تختلف أقسامها في الطول والقصر بعد أن يكون بينها نظام ما؛ وبعضها مصارعات وهي التي لها أطراف متشابهة أو مبادئ متشابهة وهي المسعات بسجع واحد بأن يكون المقطع الآخر فيها واحداً أو تكون فيها كلمة واحدة مكررة في آخر كل مصراع أو أوله. واعلم أن العبارة المفهمة لذيذة بما يفهم، والإغراب مستكره لما لا يفهم. ومن التغييرات الاستعارية اللذيذة أن ينسب الأمر إلى صفة الفاعل، دون الفاعل، وخصوصاً إذا كانت تلك الصفة توجب الأمر، مثل أن لا يقال: المشايخ يفعلون الخيرات، بل يقول: إن الشيخوخة تفعل الخيرات. وهذه الصفة عامة كالجنس.

ويجب أن تستعمل الاستعارات غير الكثيرة التداخل، وهو أن تدخل استعارة في استعارة. وكذلك الإغرابات فإنه ينبغي أن لا يمعن فيها. فإن الإمعان في الصفة نقيصة، كما أن الإمعان في السخيف من العبارة والسفاف منها يكون مسترذلاً، وذلك هو الذي يفهمه كل إنسان من ساعته. وكذلك الذي يصعب فهمه أيضاً مسترذل. بل يجب أن تكون العبارة بحيث يفهمها الأمائل، دون سقاط الجمهور، ويفهمونه متى أصاخوا إليه إصاخة متأمل، ولم يحوجوا إلى نظر وفحص. فإن هذا

أيضاً يكون غير قليل. وإن المعتدل، وخصوصاً إذا شحن بالطابقات المأخوذة من المتقابلات، لذيذ جداً. وكذلك إذا وقعت فيها استعارات لطيفة، ليست شديدة البعد. وكل ذلك ينبغي أن يكون بتأمل ونظر واختيار للأوفق. وأن يكون التغيير كأنه يجعل الشيء قائماً نصب العين. ومدار جميع ذلك على ثلاثة أشياء: التغييرات، ومطابقات المتقابلات، والأفعال.

أما التغييرات فأنجح ضروبها ما كان المستعار منه يعادل المستعار له ويحاكيه محاكاة تامة، ولا يكون فيه شيء يظهر مخالفته للمقصود، ومحاكاته من الجهة المقصودة. والتغييرات أربعة: تشبيه؛ واستعارة من الضد، كقولهم "جونة" للشمس، و"أبو البيضاء" للأسود؛ واستعارة من الشبيه، كقولهم للملك "ربان البلد"؛ واستعارة من الاسم وحده، كقولهم للشعرى "هذا النباح في السماء"، وكقولهم للحمل "ذلك الناطح في السماء".

وأما المتقابلات: فبعضها أضداد، وبعضها كأضداد. والمتضايفات في تلك الجملة. والصيغة المتقابلة تجعل الشيء كالمحسوس المشاهد.

وأما الأفعال فهو أن يشرح الشيء المنصوب بحذاء العين ببسط أفعاله، وتقام أفعاله مقامه. وقد تتركب الاستعارة مع شرح الفعل وتحسن، كما يقال للرجل الصالح: إنه مربع الجوانب، أي معتدل. فهذا استعارة، وبسط لفعله.

ومن أنواع الاستعارة اللفظية: أن تجعل أفعال الأشياء الغير المتنفسة كأفعال ذوات الأنفس، كمن يقول: إن الغضب لجوج، وإن الشهوة ملحفة، والغم غريم سوء. وأحسنه ما لا يبعد، ويكون قريباً مشاكلاً، ولا يكون أيضاً شديد الظهور. فإن المشابهة القريبة ليس ينتفع بها في التغيير فقط، بل وفي العلوم على ما قد علمت. وكثير من الألفاظ الاستعارية النادرة المستطرفة خطاباً يقبح أن يستعمل في الكتابة. ومن ذلك الإفراطات في الأقاويل، كقولهم: أجمع أهل الدنيا؛ وكقولهم: أنت وذاك. ومن التغييرات الحسنة أن يتحدث عن أمر، بحيث ظاهره لا يكون حجة على القائل، ويعتقد في الضمير أنه إنما يعني به معنى ما بلا شك فيه من غير أن يكون أقر به. ومن ذلك عكسه: وهو أن يقول القائل بقوله على ظاهره، وكأنه يقر بأن غرضه ذلك المعنى، لكن الأحوال تدل على ما أريد به ظاهره. وربما كان السبب

فيه اتفاق الاسم، بل أكثر ذلك باتفاق الاسم. ومن الملح في ذلك أن ينقض الشيء نفسه ويروج، كقول القائل: الأحسن بنا أن نموت قبل أن نفعل ما نستحق به الموت. فإن قوله "الأحسن بنا أن نموت" هو نفس الدلالة على استحقاق الموت، فكأنه قال: نحن نستحق الموت، قبل أن نستحق الموت. وأمثال هذه الأشياء تتروج إذا كانت موجزة مبينة؛ فإن بسطت، سمجت. ويجب أن تكون المقابلة فيها لطيفة، غير مصرح بها تصريحاً. ويجب أن يكون لمثل هذا القول وجه يصدق به دون وجه المجاز الذي ليس هو صدق به، أي وجه مجازيته. فإن هذا القول - الذي يمثل به - له وجه يصدق معه؛ ولكن إذا صرح بذلك الوجه وبذلك الشرط، لم تكن له روعة، كما لو قيل: ينبغي أن نموت قبل أن نستحق الموت القبيح بالخطيئة.

وليس الاستعارات كلها في الأفعال والأوصاف، بل قد تكون في المسميات، وتقع، إذا أحسن فيها، الموقع اللطيف، كمن قال بدل الترس (صفحة المريخ). وهذا على سبيل التركيب. وأما على الإطلاق، فإذا سمي الترس صفحة، أو سمي القوس صنجا، لم يكن له موقع من القول. وربما لطف موقع ما يجتمع فيه الأمران من الاستعارة للاسم والاستعارة للصفة والفعل، كما قيل: إن فلاناً يشبه قرداً يزمر. وقد يخطئ الشعراء في التشبيه، إذا أبعدوا وقبحوا، كقول القائل: إن ساقيه ملتفتان كالكرفس. فإن التشبيه من جملة التغيير؛ كأن التغيير منه استعارة بسيطة، ومنه تشبيه بسيط، ومنه مثل يضرب.

والإغرابات الواقعة بكثرة التركيب هي تغييرات بحسب القول، لا بحسب اللفظة المفردة. ومن إفراطات الأشياء التي تقال للتعظيم مع العلم بكذب دعوى من يدعيها، أو وصف من يصفها، قول الناس: لو أعطيت مثل هذا الرمل ذهباً ما رغبت في نكاحها؛ وكما قال بعضهم: إن الزهرة لا تشبه بهذه، أي أنها أحسن من الزهرة. فهذه ليست أمثالاً، ولا تشبيهات، ولا استعارات. فإنه ليس يعني بهذا معنى، ويعبر عنه بغير لفظه. بل هي أكاذيب ظاهرة.

وهذا الصنف قريب من الموافق في الخطابة. وأقبح من ذلك ما كان في المكتوبات. فإن هذه إفراطات قد تقال قولاً يتصرم تصرماً. وأما في الرسائل المكتوبة فأمثالها تقبح، لأنها تخلد. والمخلد يقبح فيه ما يدل على النزق وعلى

المجازفة بالقول. وليس أيضاً حال الخطبة المشورية والمدحية التي يخطب بها على رأس الملأ، ويراد فيها التفخيم والتنويه لما يقال، وحال المشورة التي يحكم بها واحد عنه واحد، بمنزلة واحدة. فإن الخطبة تحتمل من الإفراطات ما يقبح أن يخاطب به الواحد على سبيل المشاورة. وعلى كل حال، فإنه يلزمنا أن نعرف الوجه الأجود في المخاطبة، والوجه الأجود في الكتابة، وما يليق بكل واحد منهما، حتى إذا ثبتنا وناظرنا، استعملنا الأول؛ وإذا احتجنا أن نجيب الرسائل، استعملنا الوجه الثاني، ولم نضطر إلى السكوت اضطرار من لا يكتب.

واعلم أن اللفظ المكتوب ينبغي أن يكون أشد تحقيقاً واستقصاء في الدلالة، واللفظ المخاطب به يكون أشد اختلاطاً بأخذ الوجه والنفاق المذكورين، سواء كان خلقياً أو انفعالياً. والمنافقون، الآخذون بالوجوه، شديدو الحرص على قراءة الكتب النافعة في أخذ الوجوه، والكتاب على قراءة الكتب النافعة في تجويد اللفظ. والشعراء أيضاً كذلك. وما يسمع، ولا يقرأ، ينسى، فلا يتصدى لنقد الفكر، ولا يلزم من تصحيحه ما يلزم من تصحيح المكتوب. ولهذا ما كان كثير من الكتّاب المهرة لا يجيدون الإقناع بالمخاطبة؛ وكثير من الخطباء المقنعين المفلقين لا يحسنون أن يعملوا بأيديهم إقناعاً. والسبب في ذلك أن المنافقة شديدة الموافقة في المنازعات والمفاوضات. وتشبهها أحوال أخرى مثل إهمال الرباطات باختصار أو تكرير الأول الواحد استظهاراً. وليس شيء من هذا بملائم للكتابة. واختلاط أخذ الوجوه بالتغييرات شديد المعونة في الإقناع، لأنهما يتفقان جميعاً على تضليل الذهن. ويكون ترك النفاق كالأخذ بفضل القوة. واستعمال النفاق كالأخذ بالتلطف والالتماس. وكذلك إذا استعملت الألفاظ مجردة عن الرباطات، فقال مثلاً: وافيت (بالوقف)، طلبت (بالوقف)، ولم يدل باللفظ على المقصود، بل بالإشارة، والهيئة، والنغمة. والتثقيل المرتل والتعجيل الحدر من هذه الأبواب. واعلم أن الاختصار في ترك الرباطات هو اختصار لفظي، وليس اختصاراً معنوياً. فإن الرباط يجعل الكلام الكثير كالواحد، وتركه يجعل الكلام مفرقاً، مكثراً، فيوهم معاني كثيرة، كمن لا يقول: وافيت ولقيت وطلبت، بل يقول: وافيت، لقيت، طلبت، فإن هذا يوهم كأنه عمل أمراً كثيراً.

وقد يحسن في الخطبة تصدير يفهم الغرض الذي يصار إليه، وخصوصاً في المشورية. فإن الخطب على رؤوس الملأ تكون في الأكثر مشورية، وقد تكون منافرية. وقد علم ذلك خطباء العرب، مثل خطبهم في الفتوح التي يبتدئون بها، فيقول: الحمد لله معز أوليائه، قاهر أعدائه، فيقدم شيئاً كالرسم قبل التصوير يوقف منه على الغرض. فإن الجمع كلما كان أكثر، احتاج إلى تفهيم أكثر، وإقناع أقل؛ وذلك لأن تصديق الأكثر والجمهور والغاغة بالشيء سهل، وإنما يتعسر تصديق الخواص البحت، إذا انفردوا بالمباحثة. وتفهيم الأكثر صعب، إنما يسهل تفهيم الخواص البحت. والقول الخصومي يحتاج أن يجعل قولاً شديد التقريب من الغرض، وأن يكون اللفظ فيه شديد المطابقة للمعنى، لا سيما حيث لا يكون كالخطبة، بل يكون بين يدي حاكم واحد ومجلس خاص، وذلك لأن تكلف الخصومة في مثل هذا الموضع يكون أيسر منه على رأس الملأ المزدحم. فإن مثل هذا الموضع يحتاج إلى عمل واحد من الخطابة، وهو حسن العبارة، ولا يحتاج إلى كثرة الاستعارات والتشبيهات والتهويلات كما تحتاج إليها الخطبة التي على المنابر، وعند المحافل، بل الاشتغال في المشاجرة التي تكون في مجلس خاص يجب أن يكون مقصوراً على إظهار الغرض الخاص بالأمر، وأن يظهر بالقريب منه، وحتى لا يكون الشاكي منهما أيضاً قد بعد عن المراد. وذلك لأن القضاء في المجلس الخاص مصرح مهذب مخلص، لا يحتاج فيه إلى التكلف الذي يحتاج إليه في المحافل. فلذلك لا نجد المعتادين للخطبة على رؤوس الملأ ينجحون في مجالس الخاصة إنجاحهم على المنابر، لأن النفاق والأخذ بالوجوه هناك أحسن وأروج. لأن ما يراد أن يفهمه جماعة يكون بحسب الأقرب إلى فهم أرذلهم. وأما ما يخاطب به الخواص، فهو شيء آخر. فإذ كان المراد بالخطاب العامي هو التكثير، ليس التحقيق، فالنفاق أنفع فيه من الاستقصاء. وأما اللفظ المرئي، أي المكتوب الذي ليس بمسموع، فمنه الرسائل ولا يحتاج فيها إلا إلى القراءة؛ ومنها السجلات التي يخلدها القضاة والخطباء، ولا يحتاج فيها إلا إلى القراءة؛ ومنها السجلات التي يخلدها القضاة والخطباء، ولا يطلب فيها غاية التعظيم والتفخيم للكلام، فإنه مبغوض، بل أن يكون جزءاً من الكلام مهذباً. وإذا اشتمل على التحميد والعظة، فينبغي أن تكون العبارة عنه على ما بينا فيما سلف. ويجب أن يكون أشد الكلام تقويماً. لأن السجل أشرف من

الرسالة وأبقى، وأشد احتياجاً إلى الغرض. فينبغي أن تكون ألفاظه ألفاظاً مشهورة، غير غريبة، ليس من المشهورات السفسافية. ولا ينبغي أن تكون فيها إضمارات كثيرة، فإنها تردها إلى الغربة عن الشهرة، والاختصار يفقدها الغرض في أمثالها. ولا بد من أن خلط بها أيضاً أشياء لطيفة من التغييرات المعتادة، وقليل من الغريبة، وشيء من الوزن الخطابي على الجهات المقنعة المذكورة.

الفصل الرابع

في أجزاء القول الخطابي

وترتيبها وخاصيتها في كل باب من الأبواب الثلاثة وما يفعله المجيب فيها.

ويجب أن نعرف الآن حال النظم والترتيب، فنقول:

إن الخطابة تتعلق بأمرين: الشيء الذي فيه الكلام، والحجة التي تبين ذلك الشيء. وبالجملة: فيه دعوى، وحجة. وللأقاويل الخطابية صدر، واقتصاص، وخاتمة. والصدر هو كالرسم للغرض الذي ينحى نحوه من الأمر. والاقتصاص كالرسم للتصديق، كأنه ذكر ما كان، وما يقتضيه كونه بالإجمال. والتصديق هو الإحكام. والخاتمة هو جمع ما بث دفعة واحدة على سبيل التوديع للقول. والاقتصاص لا يحتاج إليه في المشورة، لأن الاقتصاص اقتصاص لأمر واقع، فينسب إلى أنه حسن، أو قبيح، كما في المنفرة؛ وإما عدل وجور، كما في المشاجرة. وأما المشورة فليس فيها ما يحكى فيشكى، أو يحمد ويذم، وليس فيها منازعة ومواثبة، بل دلالة على مصلحة قابلة. وإذا تغيرت عن هذه الصورة، عادت شكاية. لكن الصدر يحسن جداً في المشوريات، ليكون الإنسان قد وعى الغرض فيه جملة ما، ثم لا يزال يستبرئ حاله بالمقايسة بين الحجج الموردة من المشاجرين في أمره. وكذلك الخاتمة كقوله: قد قلت ما عندي من المصلحة، والآن فالرأي رأيكم. وبعض الشكايات لا يطول بالاقتصاص، وذلك إذا أريد أن يوجز الكلام. ثم الصدر والاقتصاص والخاتمة هي أقاويل يتلقى بها السامعون، دون الخصم. وإنما يتلقى الخصوم بالتصديقات. والتصديقات تكرر وتطول للتذكير والتفهيم، لا لأن

التكرير جزء من الخطبة. ونسبة الصدر إلى الكلام كله نسبة التنحنح إلى الأذان، والترنم الزمري قبل افتتاح الزمر إلى الزمر. وكذلك من أراد من المتعلمين للكتابة أن يجيد صورة ما يكتبه، فإنه يرسم بالنقط أولاً؛ ثم يوسع الحروف. ويحسن الصدر في المدح والذم، مثل قول القائل: بالحري أن يتعجب الناس من فضيلة اليونانيين، ثم يفيض بعد ذلك في عد فضائلهم وتصحيحها. وكذلك في المشورة أن يقول: بالواجب أن يكرم أهل الفضائل، ثم يتخلص منه إلى الإنسان الذي يريد أن يذكره ويشير بإكرامه. وفي الشكاية أيضاً، كما يقول: الآن قد بلغ السيل الزبى؛ وكما يقول: وبعد فقد طال ما قيل سمن كلبك يأكلك. وتصدير الخصومة أولى بالطول. وليس الصدر مما يقدمه الخطباء فقط، بل والشعراء المجيدون. اللهم إلا أن يكون الأمر قليل الخطر في كل باب منها، فيكون ترك التصدير فيه أولى، لأن التصدير للعظائم من الأمور. وأما الحيل الخارجة عن الأمر، فوجه فائدتها هو على ما علمت. فمن ذلك ما يتعلق بالمتكلم بأن يثني على نفسه؛ ومنها ما يراد به الاستدراج؛ ومنها ما يراد به تخييل الأمر نفسه على الوجه المراد، وذلك مثل ما يراد به إظهار نقيصة الخصم. والضد. فأما الشاكي فيحسن أن يستعملها بدياً، فيقرر فضيلته وخسيسة خصمه. وأما مجيب الشاكي، فإنما يجب عليه أن ينحو نحو صريح الجواب عن الشكاية في أول الأمر، فإنه متوقع، ثم بعد ذلك يأتي بالحيل. والذي يهجو - ويقابل المادح - فينبغي أن يقدم التصديق بسرعة لتعظيم القبح، فإن الترتيب بالجميل أجمل، والمغافصة بالقبيح أوقع؛ ثم يأتي بالحيلة. وأما الشاكي فلا بد من أن يصدر أو يطول. وأما استدراج السامع فهو بتقريب وبسط تارة، وتبعيد وإيحاش أخرى. وليكن التقرب متوسطاً، لئلا يحسن الإنسان. وكذلك باستئناس وتحبب تارة، وبضد ذلك أخرى. والتحبب إنما يخيله الظاهر بحيث يصور الخير، وتوجيه القرابة والمنزلة وحسن المنظر. فيجب أن يوهم كل ذلك. فإن كان التحبب لا ينفعه، ولم يكن من شأنه، فالأحرى أن يقتصر على التصديق. والسامع الأحمق أطوع للاستدراج منه للتصديق. فكذلك يجب أن يتلطف لمثله بالتصدير الخالب للقلب، والمزين، والمعظم. واعلم أن الافتتاح بالمخسسات جداً، والغامات المتوحشات في الشكايات قبيح، مسقط لرونق القائل، كتصدير بعض الشاكين: إنك ستخلص

عن قريب من بموتي. أو يقول في المشورة: قد يكاد أن تلحقني نكبة بالقتل، فحينئذ تفقدون مثلي؛ وهذه المصيبة ليست لي وحدي، بل ولكم. والتصدير من الأشياء التي إنما يراد بها السامع، لذلك ما صار أكثر الناس يشتغلون لتطويله. وإن زيدوا. فإن النفوس من السامعين تشتاق إلى الصريح، لكن الإمعان في التصدير وإطالته من الجبن، والضعف عن البوح، والعجز عن التصريح. مثل العبيد الذين يسألون شيئاً، فيجاوبون بما يطيف به، دون ما يسأل. ومدح السامعين نافع للاستدراج. وأما الخطبة، إذا أعدت نحو الشكاية، فليس يحتاج فيها إلى كثير من التصدير، لأن أكثر هذا يكون في الأمر المشهور. اللهم إلا أن لا يكون السامع أو الخصم عرف قدر الأمر، فيحتاج أن ينبه قدره بالتصدير.

وأما مقاومة الشكاية فتارة أن يقول: لم يكن؛ وتارة أن يقول: كان، ولم يضر. وإنكار كون ما يشكى أصلاً، فهو على وجهين: لأنه إما أن ينكره أصلاً، أو ينكر كون جميع ما قال، فيقول: ولا كل هذا. وإنكار الضرر على وجهين: إما أن ينكره أصلاً، أو يقول: لم يكن الضرر عظيماً. وأيضاً من إنكاره أن يقول: لم يكن قبيحاً، بل كان واجباً؛ أو يقول: لم يكن لها كبير مقدار قبح. ووجه آخر أن يدعي الخطأ والزلة. ووجه آخر أن يقول: إن هذا كثير الشكاية بالجزاف، فقد شكاني، أو شكا فلاناً، ولم يكن من ذلك شيء. وموضع آخر أن يقول: كانت نيتي جميلة فيما فعلته؛ وإن كنت آذيتك، فقد كانت فيه مصلحة لك. كالذي يحنث في يمينه فيرى وجه التخلص أن يدعي نية مضمرة تخالف الظاهر من الحلف. ونحو آخر أن يقابل السيئة المشكوة بحسنات مشكورة، فإن هذا يوهن أثر الشكاية. وقد يقابل هذا، فيقال: والدهاة إذا أرادوا أن يضروا، غمروا المضرور أولاً بالمنافع ليؤمنوا. ويقال: إن أسأت فعلاً، فقد أسأت شكايته. وهذه المقابلة هجاء ما للشاكين، ونسبة إياهم إلى التزوير والسعاية. ثم يقال: إن الساعي يمدح عند المسعى إليه يسيراً، ويهجى عند الناس كثيراً؛ وإن المعتذر أكرم من الشاكي، فإن المعتذر ينحو نحو الفضيلة، ويثبت العدل؛ والشاكي ينحو نحو المذمة، ويحاول أن يثبت الأمر الخسيس الذي هو الجور.

والاقتصاص هو إيجاز لما يراد أن يظهر ويوضح بعد، ولكن لا على ذلك النسق والترتيب، بل بإشارة جزئية. وربما كان الاقتصاص مخلوطاً بشيء غير صناعي،

وربما كان مخلوطاً بالصناعي. ولما كان الاقتصاص كالرسم للتصديق، وكان شيئاً يحتاج أن يثبت في الذهن أولاً إلى أن يتمم ويرى، فيجب أن لا يراعى فيه حقوق الترتيب، فيخرج به عن الغرض فيه. وكثير من الأشياء ظاهرة، ولا تحتاج إلى اقتصاص مجمل، لأن الجملة من أمره ظاهرة. إنما الحاجة فيه إلى اتباع التصديق بالتفصيل. فذلك هو المطلوب. مثلاً: إذا كان يخطب في مدح إنسان، وذلك الإنسان معروف بمدح الناس إياه، ومجهول الممادح بالتفصيل، فإذا وقع الاقتصاص قبل التفصيل، لم يفد معرفة شيء ليس عند الناس به معرفة مما يجب أن يفاد بالقول حتى يعتقد ويرى. فإذا لم يحتج إلى ذلك، فالأولى أن يعرض عنه، ويشتغل بالبيان. فمثل هذا لا يحتاج إلى اقتصاص. اللهم إلا أن يكون الحاكم غريباً، فيحتاج أن يفعل ذلك.

ويجب أن يأتي الخطيب في المديح بالتصديقات المأخوذة من الأفعال والأوصاف الخاصة بالممدوح، فبها تعظم الفضيلة. وأما الأمور الاتفاقية والخارجية فيؤتى بها لتأكيد التصديق، كما يقال: وبالحري أن كان وهو ولد الفاضلين - فاضلاً.

والمشورة تشارك المدح، وبأدنى تغيير لفظي يصير المدح مشورة، كما إذا قلت: هو فاضل لأنه يفعل كذا وكذا، كان مدحاً. فإن قلت: افعل كذا وكذا، تكن فاضلاً، كان مشورة. وأما الممادح البختية فقد تقلب إلى المشورة من وجه آخر، بأن يقال: لا تعتمد الجد، بل الكد فينقلب هذا في المشورة إلى مكان المذموم، وذلك لأن المدح الحقيقي أيضاً إنما هو بالأمور المكتسبة، لا الاتفاقية. ولذلك قد تنقلب المشورة التي ذكرناها مدحاً، فيقال: إنما يجب أن يمدح مثل فلان المدرك بجده، لا بكده. ولا شك في أن التقلب ربما أخر إلى باب الضد. والأولى بالصدر والاقتصاص أن يكون معتدلاً، وأن لا تخلط به التصديقات فيشوش النظام، وإذا خلط الاقتصاص بذكر فضيلة القائل، مهد للإصغاء إلى قوله التصديقي، وتكون تلك الفضيلة التي يذكرها من النحو الذي يلتذ به الحاكم.

وأما المجيب فلا يحتاج في المشاجرة إلى اقتصاص كثير، وخصوصاً إذا أنكر الأمر أصلاً، أو أنكر الضرر. وجميل به أن يورد حججاً في تصحيح إنكاره بردها على الشاكي أو في إلزامه الصفح. ويجب أن يكون الاقتصاص وخصوصاً من

المعتذر لطيفاً مقبولاً، فيه كلام خلقي يدل على الخير ويدعو إليه، فيقيد المتكلم سمتاً ومحلاً وهيئة محمودة، وذلك يوهم أنه لا يختار إلا الخير. فإن الكلام الخلقي يتعلق بالاختيار. ولذلك ليس في التعاليم قول خلقي يتعلق بجميل أو قبيح، أو نافع أو ضار. اللهم إلا عند بعض أصحاب سقراط. وقد تستعمل الأقاويل الخلقية دلائل على خلق الخصم. مثلاً إذا قيل: إنه يتكلم ويمشي معاً، فيدل ذلك على أنه نزق، عجول، وأنه لا يتكلم عن روية، بل يعتمد المجازفة. لأن الأحوال الخلقية تستند إلى هيئات الاختيار. وإذا لم يقع بذلك تصديق، دل عليه بعلامة وعلة ومثال مما فعله. وأيضاً فقد يجب على المجيب أن يرذل الآخذ بالوجوه، بأن يقول: هذه حيلة؛ وهذا تباكي الطرارين.

والاقتصاص لا يدخل في المشورة، كما قلنا مراراً، إلا بالعرض، حين يعزم على ذكر أمر كان، واقتصاصه، والاحتجاج على حاله، وما يلزمه من الخير أو الشر، ثم ينتقل عنه إلى المشورة. وكذلك إذا ابتدأ بضرب مثل أو بمدح، ثم انتقل إلى المشورة، فيحتاج أن يصحح ما يقتصه، إن كان مكذباً؛ وخصوصاً الشاكي، إذا كان خصمه ينكر أصل الفعل. وأما إذا سلم، ثم جحد أنه ضر بما فعله، أو ادعى أنه عدل فيه، وأنه كان السبب فيه خصمه، وأنه ابتدأه به، فقد ضيق على نفسه الاحتجاج؛ وخصوصاً في الأخير من الوجهين: وذلك حين يقر بالفعل وبالضرر، ويدعي الاستحقاق. فإنه يجعل المسيء هو الشاكي، فيحتاج أن يبين أموراً. وأما إذا جحد الأصل، فقد ضيق الأمر على شاكيه. والمماراة في المشورة هي: إما في أن الأمر لا يكون ولا ينفع، أو يكون ولا ينفع، أو ينفع ولا يكون بعدل، وأن المشار إليه ليس مما يحتاج إليه في الأمر، أو أنه يجب أن يكون لا على هذا النحو بل على نحو آخر.

والدلائل نافعة. والأمثلة أنفع في المشورات بمقايسة ما يكون بما قد كان. وأما الضمائر فهي في الخصومة أنفع؛ فإن المثالات قليلة النفع فيها، لأن المشكو كائن وداخل في الوجوه. فيجب أن يغير نظام الضمائر على ما قيل في الجدل. وفي بعض المواضع يجب أن تذكر على الترتيب إذا كان الكلام قوياً ويزيده الترتيب إيضاحاً. ولتتذكر من علم الجدل ما ينبغي أن تعتمد عليه في ذلك. وإذا أردت أن تحدث انفعالاً، فلا تأت بضمير ألبتة، فإنهما متمانعان. فإن الانفعال يشغل عن الضمير،

والضمير يشغل عن الانفعال. فإن الانفعال يتقرر بالتخييل والألم، ويميل بالاختيار إلى حال؛ والضمير يخبر إخباراً من غير اختيار. والمشورة أصعب من المشاجرة، لأن القول في المعدوم أصعب من القول في الموجود. والتعلق بالشريعة في المشاجرات باب قوي، لأن الاحتجاج به مؤكد، ولا يحسر على مخالفته ورده، كما يجسر على رد سائر المقدمات. اللهم إلا أن يقع من الخصم تشكك في أمر الشريعة نفسه. وأما المحمودات في الظاهر فتصلح جداً في المدح. والتوبيخ أنجح من التثبيت، لما فيه من إحداث الألم، وإحلال الصغار بالمخاطب.

وأما كلام الخصم فبعضه ينتقض، كما علمت، بالمقاومة؛ وبعضه بالمعارضة بقياس آخر. وإذا قاومت في المشورة والخصومة، فمن الحسن أن تبتدئ بنقض ما قاله الخصم، ثم تقصد إلى إثبات نقيض ما حاوله. فإن المشير، إذا أبطل مشورات غيره، أصغى جدا إلى مشورته إصغاء ليس كما لو ابتدأ بالمشورة، خاصة إذا كان ما يشير به منجحا، سديدا، مؤيدا بالتصديق البالغ. وينتفع بأن يقول في جوابه للشاكي: إن المصر على الشكاية لا يلتفت إلى المعذرة. وإنك سليط، فصيح، تماحك في كل شيء، أو تعظم كل شيء، أو تقتدر على الغلبة، وتحسن الكلام، فتصدق عند الناس، ولا تصدق عند الله. أو يقول: أنت لجوج مغري بالإطالة. أو يقول: أنت أبلع، لا تعرف ما تقول؛ والعجب من اشتغالي بك.

الفصل الخامس

في السؤال الخطابي

وأنه أين ينبغي وفي الجواب وفي خاتمة الكلام الخطابي.

فلنختم هذا الفن بذكر كيفية السؤال والجواب، وكيفية الخاتمة.

اعلم أنه ليس بناء الخطابة على السؤال عن المقدمات. وقد عرفناك هذا فيما سلف. ولكن للسؤال فيها أيضا مواضع نافعة. فمن ذلك: السؤال عن الشيء الذي إن أجيب فيه بنعم، لزم الخصم شيء في خاص ما يقوله. وإن أجيب بلا، كان ذلك، أو ما يلزم عنه، عند السامعين قبيحا، مستنكرا. أو بالعكس. والثالث: أن يكون

القائل واثقا أنه لا يجيب إلا بطرف، وأن ذلك الطرف نفس الضمير الذي ينتج المطلوب، كقولهم: أليس دخل الدار بغير إذن، وفقد مع دخوله المتاع؟ حين يعلم المخاطب أن الآخر يعترف به، ويسلمه، وكما يجيب بنعم تؤخذ عليه، فينتج أنه إذا لص. والأول يفارق هذا بأن ذلك الجواب تلزمه شنعة، وهذا يلزمه المطلوب. وهذا نافع حيث لا يمكن المتكلم إثبات الشيء إلا بتقرير الخصم به. وأيضا إذا وثق بأنه يجيب جوابا فيه تناقض، فيعجب من بلهه. وأيضا إذا كان السؤال ذا وجوه، ومن حق المجيب أن يفصل تفصيلا طويلا. فإذا سئل ولم يفصل، ألزم؛ وإن مال إلى التفصيل والتطويل، أمل وأوهم أنه، أي المجيب، قد تبلد وتشوش. فإن الجمهور لا يفطنون للتفصيلات، إنما يقنعهم من الجواب ما كان جزما، وفصلا "بنعم" أو "لا". فإذا ابتلي المجيب عند الدهماء بمثل هذا فاختصر وأجاب بلا تفصيل، قطع. وإن أخذ يفصل، أوهم أنه يتعلق بحواشي الكلام والهذيان، وقد ضاق عليه المجال. والمسائل الخطابية أيضا قد تكون مهملات. والحق يوجب أن يتوقف في أمر المهمل. والتوقف يوهم الاحتيال للتخلص عن الإلزام. ويجب أن لا يكون السؤال المقصود قريبا من الابتداء، وعلى ما قيل في طوبيقا. وأما الجواب فيجب أن يتحرى فيه مقابلة أغراض السائل، وسائر ما قيل في طوبيقا. ويجب أن لا يسأل عن النتيجة، ولا عما بعد النتيجة، للعلة المذكورة في طوبيقا.

وقد يستعان بالهزل، في أوقات الضرورة، وبالمزاح. وقد قيل في موضع آخر في المزاح، وإن الذي يليق بالكريم منه غير الذي يليق بالخسيس. وإن الذي يليق بالكريم منه بالتعريض، وهو تكمين المعنى، دون التصريح. ويجب أن يكون مشيرا به إلى تفضيل نفسه، وتخسيس خصمه، واستدراج السامع.

وأما المواضع والأنواع، والتعظيم والتصغير، والألميات، والخلقيات، وأجزاء الخطبة، والمقاومات فقد علمتها مما سلف في هذا الكتاب. والذي يليق بآخر الخطبة، وهو الخاتمة، وأن يكون مفصلا غير مخلوط بما قبله، مثل الصدر، وخصوصاً في المشوريات، وهو أن يقول: هذا هو الذي قلته، وسمعتموه. والحكم إليكم. كما يقال عندنا: أقول قولي هذا، وأستغفر الله العظيم لي ولكم. إنه غفور رحيم.

الشعر(١)

الفن التاسع من الجملة الأولى في المنطق من كتاب (الشفا)

ثمانية فصول

الفصل الأول في الشعر مطلقا

وأصناف الصنعات الشعرية وأصناف الأشعار اليونانية.

نقول نحن أولا: إن الشعر هو كلام مخيل مؤلف من أقوال موزونة متساوية، وعند العرب: مقفاة. ومعنى كونها موزونة: أن لها عدداً إيقاعياً؛ ومعنى كونها متساوية: هو أن يكون لها قول منها مؤلفا أقوال إيقاعية؛ فإن عدد زمانه مساو لعدد زمان الآخر، ومعنى كونها مقفاة: هو أن تكون الحروف التي يختم بها كل قول منها واحدة.

ولا نظر لمنطق في شيء من ذلك إلا في كونه كلاما مخيلا؛ فإن الوزن ينظر فيه إما بالتحقيق والكلية فصاحب علم الموسيقى. وإما بالتجربة وبحسب المستعمل عند أمة أمة فصاحب العروض والتقفية ينضم فيها صاحب علم القوافي. وإنما ينظر المنطقي في الشعر من حيث هو مخيل، والمخيل الكلام الذي تذعن له النفس فتنبسط عن أمور وتنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار، وبالجملة تنفعل له انفعالا نفسيا غير فكري سواء كان القول مصدقا به أو غير مصدق به؛ فإن كونه مصدقا به غير كونه مخيلا أو غير مخيل. فإنه قد يصدق بقول من الأقوال ولا ينفعل عنه، فإن قيل مرة أخرى وعلى هيئة أخرى فكثيرا ما يؤثر الانفعال ولا يحدث تصديقا.

---

(١) الشعر هو استخدام ألفاظ وتخيلات قادرة على إحداث تأثير في النفوس.

وربما كان المتيقن كذبه مخيلا، وإذا كانت محاكاة الشيء بغير تحرك النفس وهو كاذب.

فلا عجب أن تكون صفة الشيء على ما هو عليه تحرك النفس وهو صادق؛ بل ذلك أوجب.

لكن الناس أطوع للتخيل منهم للتصديق، وكثر منهم إذا سمع التصديقات استنكرها وهرب منها، وللمحاكاة شيء من العجيب ليس للصدق، لأن الصدق المشهور كالمفروغ منه ولا طراء له؛ والصدق المجهول غير ملتفت إليه، والقول الصادق إذا حرف عن العادة وألحق به شيء تستأنس به النفس، فربما أفاد التصديق والتخيل. وربما شغل التخيل عن الالتفات إلى التصديق والشعور به. والتخيل إذعان، والتصديق إذعان، لكن التخيل إذعان للتعجب والالتذاذ بنفس القول؛ والتصديق إذعان لقبول أن الشيء على ما قيل فيه. فالتخيل يفعله القول بما هو عليه، والتصديق يفعله القول بما القول فيه عليه أن يلتفت فيه إلى جانب حال المقول فيه.

والشعر قد يقال للتعجب وحده، وقد يقال للأغراض المدنية؛ وعلى ذلك كانت الأشعار اليونانية. والأغراض المدنية هي في أحد أجناس الأمور الثلاثة: أعني المشورية، والمشاجرية، والمنافرية وتشترك الخطابة والشعر في ذلك. لكن الخطابة تستعمل للتصديق، والشعر يستعمل للتخيل.

والتصديقات المظنونة محصورة متناهية يمكن أن توضع أنواعا ومواضع، وأما التخييلات والمحاكيات فلا تحصر ولا تحد. وكيف، والمحصور هو المشهور أو القريب، غير كل ذلك المستحسن في الشعر، بل المستحسن فيه المخترع المبتدع.

والأمور التي تجعل القول مخيلا منها أمور تتعلق بزمان القول وعدد زمانه، وهو الوزن، ومنها أمور تتعلق بالمسموع من القول، ومنها أمور تتعلق بالمفهوم من القول، ومنها أمور تتردد بين المسموع والمفهوم. وكل واحد من المعجب بالمسموع أو المفهوم هو على وجهين: لأنه إما أن يكون من غير حيلة، بل نفس اللفظ فصيحا من غير صنعة فيه، أو يكون نفس المعنى غريبا من غير صنعة فيه إلا غرابة المحاكات والتخيل الذي فيه وإما أن يكون المتعجب منه صادرا عن حيلة في

اللفظ أو المعنى إما بحسب البساطة أو بحسب التركيب. والحيلة التركيبية في اللفظ مثل التسجيع، ومشاكلة الوزن، والترصيع، والقلب، وأشياء قيلت في الخطابة.

وكل حيلة فإنما تحدث بنسبة ما بين الأجزاء. والنسبة إما بمشاكلة أو بمخالفة. المشاكلة إما تامة وإما ناقصة. وكذلك المخالفة: إما تامة، وإما ناقصة. وجميع ذلك إما أن يكون بحسب اللفظ، أو بحسب المعنى. والذي بحسب اللفظ: فإما في الألفاظ الناقصة الدلالات، أو العديمة الدلالات كالأدوات، والحروف التي هي مقاطع القول؛ وإما في الألفاظ الدالة البسيطة؛ وإما في الألفاظ المركبة. والذي بحسب المعنى فإما أن يكون بحسب بسائط المعاني، وإما أن يكون بحسب مركبات المعاني. ولنبدأ من القسم الأول فنقول: إن الصيغات التي بحسب القسم الأول نسبة أواخر المقاطع وأوائلها. فالنظم المسمى المرصع كقوله: فلا حسمت مَن بعدِ فقدانه الظُّبي.

ولا كَلمَتْ من بعدِ هِجرانه السُمرُ ومنها تداخلُ الأدوات وتخالفها وتشاكلها كـ(من) و(إلى) من باب المتخالفات، و(من) و(عن) من باب المتشاكلات.

وأما الصناعة التي بحسب القسم الثاني فالذي بالمشكلة تكرار في الأجواء وتداخل الأدوات والصيغات التي بحسب القسم الثاني فالذي بالمشكلة التامة فهو أن تتكرر في البيت ألفاظ متفقة أو متفقة الجوهر مخالفة التصريف والتي بالمشكلة الناقصة فأن تكون متقاربة الجوهر، أو متقاربة الجوهر والتصريف.

ومثال الأول: العين والعين، ومثال الثاني: الشمل والشمال؛ مثال الثالث والرابع: الفارهُ، والهارِث، أو العظيم والعليم، والصابح والسابح، أو السهادِ والسُّها.

هذا هو التشاكل الذي في اللفظ بحسب ما هو لفظ وقد يكون ذلك في اللفظ بحسب المعنى، وهو أن يكون (لفظان) اشتهرا مترادفين أو أحدهما مقولا على مناسب الأجزاء (١٨٧ ب) أو مجانسة، واستعمل على غير تلك الجهة كالكواكب والنجم فيراد به البيت، أو السهم والقوس ويراد به الأثر العلوي.

وأما الذي بحسب المخالفة فإذا ليس لفظ من الألفاظ بمخالف اللفظ من جهة لفظيته، فإذا إن خالف معناه أن يخالف وهو المعنى الذي يكون اشتهر له، فتكون

الصيغة التي على هذا السبيل في ألفاظ أو لفظين يقع أحدهما على شيء والآخر على ضده أو ما يظن أنه ضده وينافيه، أو ما يشاكل ضده وما يناسبه ويتصل به وقد استعمل على غير تلك الجهة كالسواد التي هي القرى، والبياض أو الرحمة وجهنم وما جرى مجراه.

وأما الصنعات التي بحسب القسم الثالث فالذي منه بالمشاكلة فأَنْ يكون لفظ مركب من أجزاء ذوات التصريف في الانفراد، ويجتمع منها حملة ذوات ترتب في التركيب ويقارنه مثله، أو يكون الترتيب من ألفاظ لها إحدى الصنعات البسيطة ويقارنه مثله. والذي بحسب المخالفة فالذي يكون فيه مخالفة ترتيب الأجزاء بين جملتي قولين مركبين: إما أجزاء مشتركة فيهما، أو أجزاء غير مشتركة فيهما.

وأما الصيغات التي بحسب القسم الرابع: أما الذي بحسب المشاكلة التامة فإنه يتكرر في البيت معنى واحد باستعمالات مختلفة، وأما الذي بحسب المشاكلة الناقصة فأن تكون هناك معان مفردة متضادة أو مناسبة، كمعنى القوس والسهم، ومعنى الأب والابن. وقد يكون التناسب بتشابه في النسبة، وقد يكون بجهة الاستعمال، وقد يكون باشتراك في الحمل وقد يكون باشتراك في الحكم، وقد يكون باشتراك في الاسم. مثال الأول: الملك، والعقل؛ ومثال الثاني: القوس والسهم، ومثال الثالث: الطول والعرض؛ ومثال الرابع: الشمس والمطر.

وربما صرح بسبب المشاكلة، وربما لم يصرَّح وإذا صرَّح فربما كان بحسب الأمر في نفسه، وربما كان بحسب الوضع. والمخالفة إما تامة في الأضداد وما جرى مجراها، وإما ناقصة. وهي بين شيء ونظير ضده أو مناسب ضده، وبين نظيري ضدين أو مناسبتها وربما كانت المخالفة بسبب يذكر، وربما كانت في نفس الأمر.

وأما الذي بحسب القسم الخامس فإما في المشاكلة فأن يكون معنى مركب من معان وآخر غيره يتشاكل تركيبهما أو يشتركان في الأجزاء. وأما الذي بالمخالفة فإن يتخالفا في التركيب أو الترتيب بعد الشركة في الأجزاء، أو بلا شركة في الأجزاء، أو يدخل في هذه القسمة كقولهم: إما كذا وإما كذا. والجمع والتفريق كقولهم: أنت وفلان ونحن، لكن أنت للعمادة، وذلك للزعامة. وجمع الجملة لتفصيل البيان: كقولهم يرجى وتخشى، يُرَجَّى الحي منه، وتخشى الصواعق.

فهذه هي عدة الصناعات الشعرية على سبيل الاختصار. واليونانيون كانت لهم أغراض محدودة يقولون فيها الشعر. وكانوا يخصون كل غرض بوزن على حدة، وكانوا يسمون كل وزن باسم على حدة. فمن ذلك نوع من الشعر يسمى (طراغوذيا)، له وزن طريف لذيذ يتضمن ذكر الخير والأخيار والمناقب الإنسانية. ثم يضاف جميعه ذلك إلى رئيس يراد مدحه. وكانت الملوك فيهم يُغَنَّى بين أيديهم بهذا الوزن. وربما زادوا فيه نغمات عند موت الملوك للناحية والمرثية. ومنه نوع يسمى (ديثر مبي)، وهو مثل طراغوذيا، ما خلا أنه لا يخص به مدحة إنسان واحد أو أمة معينة، بل الأخيار على الإطلاق. ومنه نوع يسمى (قوموذيا) وهو نوع تذكر فيه الشرور والرذائل والأهاجي.

وكانوا ربما زادوا فيه نغمات ليذكروا القبائح التي يشترك فيها الناس وسائر. الحيوانات ومنه نوع يسمى (ايامبو) وهو نوع تذكر فيه المشهورات والأمثال المتعارفة في كل فن؛ وكان مشتركا للجدال وذكر الحروب والحث عليها، وفي معاني الغضب والضجر. ومنه نوع يسمى (دراماط)، وهو نوع مثل (ايامبو) إلا أنه كان يراد به إنسان مخصوص أو ناس معلومون. ومنه نوع يسمى (ديقرا)، وهو نوع كان يستعمله أصحاب النواميس في تهويل المعاد على النفوس الشريرة. ومنه نوع يسمى (أنثي) وهو نوع مفرح يتضمن الأقاويل المطربة لجودتها أو لغرابتها.

ومنه نوع يسمى (أفيقي) ريطوريقي، وهو نوع كان يستعمل في السياسة والنواميس وأخبار الملوك. ومنه نوع يسمى (صاطوري) وهو نوع أحدثه الموسيقاريون خاصة في إيقاعه والتلحين المقرون به، وزعم أنه يحدث في الحيوان حركات خارجة عن العادة. ومنه نوع يسمى (فيوموتا) وكان يذكر فيه الشعر الجيد والرديء ويشبه كل ما يجانسه، ومنه نوع يسمى (ايفحا باساردس) وأحدثه انبدقليس، وحكم فيه على العالم الطبيعي وغيره.

ومنه نوع يسمى (أوتوستقي)، وهو نوع تلقن به صناعة الموسيقى لا نفع له في غيره.

الفصل الثاني

في أصناف الإغراء الكلية والمحاكات الكلية التي للشعراء

والآن فإنا قد نعبر عن هذا القدر الذي أمكنا فهمه من التعليم الأول، إذ أكثر ما فيه اقتصاص أشعار ورسوم كانت خاصة بهم ومتعارفة بينهم يغنيهم تعارفهم إياها عن شرحها وبسطها. وكانت لهم، وكما أخبرنا أنواع محدودة للشعر في أغراض محدودة ويخص كل غرض وزن؛ وكانت لهم عادات في نوع خاصة بهم كما للعرب من عادة ذكر الديار والغزل وذكر الفيافي وغير ذلك. فيجب أن يموت هذا معلوما مفروضا.

فنقول الآن: أما الكلام في الشعر، وخاصة كل واحد منها، ووجهه إجادة قرض الأمثال والخرافات الشعرية، وهي الأقاويل المخيلة، وإبانة أجزاء كل نوع بكميته وكيفيته فنقول فيه إن كل مثل وخرافة فإما أن يكون على سبيل تشبيه بآخر؛ وإما على سبيل أخذ الشيء نفسه، لا على ما هو عليه، بل على سبيل التبديل، وهو الاستعارة أو المجاز؛ وإما على التركيب منهما. فإن المحاكاة كشيء طبيعي للإنسان، والمحاكاة هي إيراد مثل الشيء وليس هو هو، وذلك كما يحاكي الحيوان الطبيعي بصورة في الظاهر كالطبيعي. ولذلك يتشبه بعض الناس في أحواله ببعض ويحاكي بعضهم بعضا ويحاكون غيرهم. فمن ذلك ما يصدر عن صناعة، ومن ذلك ما يتبع العادة، وأيضا من ذلك ما يكون بفعل، ومن ذلك ما يكون بقول. والشعر من جملة ما يخيل ويحاكى بأشياء ثلاثة: باللحن الذي يتنغم به، فإن اللحن يؤثر في النفس تأثيرا لا يرتاب به. ولكل غرض لحن يليق به بحسب جزالته أو لينه أو توسطه. وبذلك التأثير تصير النفس محاكية في نفسها لحزن أو غضب أو غير ذلك؛ وبالكلام نفسه إذا كان مخيلا محاكيا، وبالوزن، فإن من الأوزان ما يطيش، ومنها ما يوقر. وربما اجتمعت هذه كلها. وربما انفرد الوزن والكلام المخيل فإن هذه الأشياء قد يفترق بعضها من بعض، وذلك أن اللحن المركب من نغم متفقة ومن إيقاع قد

يوجد في المعازف والمزاهر؛ واللحن المنفرد الذي لا إيقاع فيه قد يوجد في المزامير المرسلة التي لا توقع عليها الأصابع إذا سويت مناسبة. والإيقاع الذي لا لحن فيه قد يوجد في الرقص؛ ولذلك فإن الرقص يتشكل جيدا بمقارنة اللحن إياه حتى يؤثر في النفس.

قد تكون أقاويل منثورة مخيلة وقد تكون أوزان غير مخيلة لأنها ساذجة بلا قول. وإنما يجود الشعر بأن يجتمع فيه القول المخيل والوزن؛ فإن الأقاويل الموزونة التي عملها عدة من الفلاسفة، ومنهم سقراط، قد وزنت إما بوزن حيا الثالث المؤلف من أربعة عشر رجلا، وإما بوزن مؤلف من ستة عشر رجلا، وغير ذلك. وكذلك التي ليست بالحقيقة أشعارا، ولكن أقوالا تشبه الأشعار. وكذلك الكلام الذي وزنه إنبدقليس (١٨٨ أ) وجعله في الطبيعات، فإن ذلك ليس فيه من الشعر إلا الوزن. ولا مشاركة بين إنبدقلس وبين أوميروس إلا في الوزن. وأما ما وقع عليه الوزن من كلام إنبدقلس فأقوال طبيعية وما يقع عليه من كلام أوميروس فأقوال شعرية. فلذلك ليس كلام إنبدقلسي شعرا. ولذلك أيضا من نظم كلاما ليس من وزن واحد بل كل جزء منه ذو وزن آخر، فليس ذلك شعرا. ومن الناس من يقول ويغني به بلحن ذي إيقاع. وعلى هذا كان شعرهم يسمى ديثورمبي وأظنه ضربا من الشعر كان يمدح به لا الإنسان بعينه أو وظائفه بعينها، بل الأخيار على الإطلاق. وكان يؤلف من أربعة وعشرين رِجلا، وهي المقاطع. وكذلك كان شعرهم الذي يستعمله أصحاب السنن على النفوس الشريرة، وأظنه الذي يسمى ديقراقي. وكذلك كان يعمل (طراغوذيا) وهو المديح الذي يقصد به إنسان حي أو ميت وكانوا يغنون به غناءً فحلا، وكانوا يبتدئون فيه فيذكرون فيه الفضائل والمحاسن؛ ثم ينسبونها إلى واحد: فإن كان ميتا زادوا في طول البيت أو في لحنه نغمات تدل على أنها مرثية ونياحة. وأما قوموذيا وهو ضرب من الشعر يهجى به هجاءاً مخلوطاً بطنز وسخرية ويقصد به إنسان. وهو يخالف طراغوذيا بسبب أنه يحسن أن يجمع أسباب المحاكاة كلها فيه من اللحن والنظم، (قوموذيا) لا يحسن فيه التلحين، لأن الطنز لا يلائم اللحن.

وكل محاكاة فإما أن يقصد بها التحسين، وإما أن يقصد بها التقبيح. فإن الشيء إنما يحاكى ليحسن، أو يقبح. والشعر اليوناني إنما كان يقصد فيه في أكثر الأمر

محاكاة الأفعال والأحوال لا غير، وأما الدواب فلم يكونوا يشتغلون بمحاكاتها أصلا كاشتغال العرب. فإن العرب كانت تقول الشعر لوجهين:

أحدهما: ليؤثر في النفس أمرا من الأمور بعينه نحو فعل وانفعال.

والثاني: للتعجب فقط، فكان يشبه كل شيء ليعجب بحسب التشبيه.

وأما اليونانيون فكانوا يقصدون أن يحثوا بالقول على فعل. أو يردعوا بالقول عن فعل. وتارة كانوا يفعلون ذلك على سبيل الخطابة، وتارة على سبيل الشعر. فلذلك كانت المحاكاة الشعرية عندهم مقصورة على الأفاعيل والأحوال، وعلى الذوات من حيث لها تلك الأفاعيل والأحوال في كل فعل.

وكل فعل إما قبيح، وإما جميل. ولما اعتادوا محاكاة الأفعال انتقل بعضهم إلى محاكاتها للتشبيه الصرف، لا لتحسين وتقبيح، فكل تشبيه ومحاكاة كان معدا عندهم نحو التقبيح أو التحسين، وبالجملة المدح أو الذم. وكانوا يفعلون فعل المصورين فإن المصورين يصورون الملك بصورة حسنة والشيطان بصورة قبيحة، وكذلك من حاول من المصورين أن يصور الأحوال أيضا، كما يصور أصحاب ماني حال الغضب والرحمة فإنهم يصورون الغضب بصورة قبيحة، ويصورون الرحمة بصورة حسنة.

وقد كان من الشعراء اليونانيين من يقصد التشبيه للفعل وإن لم يكن تخيل منه قبيحا وحسنا بل المطابقة فقط.

فظاهر أن فصول التشبيه هذه الثلاثة: التقبيح، والتحسين؛ والمطابقة؛ وإن ذلك ليس في الألحان الساذجة، والأوزان الساذجة ولا في الإيقاع الساذج بل في الكلام. والمطابقة فصل ثابت يمكن أن يمال بها إلى قبح، وأن يمال إلى حسن وكأنها محاكاة معدة - مثل من شبة شوق النفس الغضبية بوثب الأسد، فإن هذه مطابقة يمكن أن يمال بها إلى الجانبين فيقال توثب الأسد الظالم أو توثب الأسد المقدام. فالأول يكون مهيّأً نحو الذم، والثاني يكون مهيّأً نحو المدح. والمطابقة تستحيل إلى تحسين أو تقبيح يتضمن شيئا زائدا - وهذا نمط أوميروس. فأما إذا تركت على حالها ومثالها كانت مطابقة فقط.

فكل هذه المحاكيات الثلاث إنما هي على الوجوه الثلاثة المذكورة سالفا، فكان بعض الشعراء اليونانيين يشبهون فقط، وبعضهم كأوميروس يحاكي الفضائل في أكثر الأمر فقط، وبعضهم يحاكي كليهما، أعني الفضائل والقبائح. ثم ذكر عادات كانت لبلاد في ذلك.

فهذه هي فصول المحاكاة من جهة ما هي محاكاة، ومن جهة ما يقصد بالمحاكاة. أما المحاكيات فثلاث: تشبيه، واستعارة، وتركيب. وأما الأغراض فثلاثة: تحسين وتقبيح ومطابقة.

الفصل الثالث

في الإخبار عن كيفية ابتداء نشأة الشعر وأصناف الشعر

إن السبب المولد للشعر في قوة الناس شيئان:

أحدهما: الالتذاذ بالمحاكاة واستعمالها منذ الصبا؛ وبها يفارقون الحيوانات العُجْم، ومن جهة أن الإنسان أقوى على المحاكاة من سائر الحيوان: فإن بعضها لا محاكاة فيه أصلاً، وبعضها فيه محاكاة يسيرة: إما بالنغم كالببغاء وإما بالشمائل كالقرد.

وللمحاكاة التي في الناس فائدة، وذلك في الإشارة التي يحاكي بها المعاني فتقوم مقام التعليم وتقع موقع سائر الأمور المتقدمة على التعليم. وحتى إن الإشارة إذا اقترنت بالعبارة أوقعت المعنى في النفس إيقاعا جليا، وذلك لأن النفس تنبسط وتلتذ بالمحاكاة، فيكون ذلك سببا لأن يقع عندها لأمر فضل موقع.

والدليل على فرحهم بالمحاكاة أنهم يسرون بتأمل الصور المنقوشة للحيوانات الكريهة والمتقزز منها، ولو شاهدوها أنفسها لتنكبوا عنها. فيكون المفرح ليس نفس تلك الصورة ولا المنقوش، بل كونها محاكاة لغيرها إذا كانت أتقنت، ولهذا السبب ما كان التعلم لذيذا إلا إلى الفلاسفة فقط بل إلى الجمهور لما في التعلم من المحاكاة، لأن التعليم تصوير ما للأمر في رقعة النفس. ولهذا ما يكثر سرور الناس

بالصور المنقوشة بعد أن يكونوا قد أحسنوا اللحاق التي هذه أمثالها فإن لم يحسنوها قبل، لم تتم لذتهم، بل إنما يلتذون حينئذ قريباً مما يلتذ من نفس كيفية النقش في كيفيته ووضعه، وما يجري مجراه.

والسبب الثاني: حب الناس للتأليف المتفق والألحان طبعاً. ثم قد وجدت الأوزان مناسبة للألحان، فمالت إليها الأنفس وأوجدتها.

فمن هاتين العلتين تولدت الشعرية وجعلت تنموا يسيرًا يسيرا تابعة للطباع. وأكثر تولدها على المطبوعين اللذين يرتجلون الشعر طبعاً، وانبعث الشعرية منهم بحسب غريزة كل واحد منهم وقريحته في خاصته وبحسب خلقه وعادته. فمن كان منهم أعف، مال إلى المحاكاة بالأفعال الجميلة وبما يشاكلها، ومن كان منهم أخس نفسًا مال إلى الهجاء، وذلك حين هجوا الأشرار كانوا إذا هجوا الأشرار بانفرادهم يصيرون إلى ذكر المحاسن والممادح ليصيروا الرذائل بإزائها أقبح. فإن من قال: إن الفجور رذالة ووقف عليه لم يكن تأثير ذلك في النفس تأثيره لو قال: كما أن العفة جلالة وحسن حال.

قال: إلا أنه ليس لنا أن نسلم ذكر الفضائل في الشعر لأحد قبل أوميروس وقبل أن بسطَ هو الكلام في ذكر الفضائل. ولا ينكر أن يكون آخرون قرضوا الشعر بالفضائل: ولكن أوميروس هو الأول والمبدأ. ومثال أشعار المتقدين من الهجاء قول بعضهم ما ترجمته: (إن لهذاك شبقاً وفسقاً وانتشار حال).

وما يجري مجرى ذلك مما يقال في الأشعار المعروفة بـ "يامبو" وهو وزن يخص بالمجادلات والمطانزات والإضجارات من غير أن يقصد به إنسان بعينه وهو وزن ذو اثني عشر رجلا؛ وكان يستعمله شعراء "ديلاذا" "وفاروديا". ثم إن أوميروس - وإن كان أول من قال طراغوذيا قولا يعتد به، وبسط الكلام في الفضائل، فقد نهج أيضاً سبل قول دراماطريات، وهي في معنى إيامبو، إلا أنه مقصود به إنسان بعينه أو عدة من الناس بأعيانهم. ونسبه هذا النوع إلى "قوموذيا" نسبة "أوذوسيا" إلى "طراغوذيا"، يعني أن كل واحدة منهما أعم من نظيره وأقدم والثانيان أشد تفصيلا وأبطأ زماناً، وإنما تولدا بعد ذلك. ويذكر بعد هذا ما يدل عليه من كيفية الانتقال بسحب تاريخاتهم التي كانت لها من نوع إلى نوع، إلى أن تفصل طراغوذيا وقوموذيا واستفاد الرونق التام. فإن طراغوذيا نشأ من الديثرومبو

القديمة: وأما قوموذيا فنشأ من الأشعار الهجائية السخيفة المنسية عند الأماثل، الباقية - قال - إلى الآن في الرساتيق الحسيسة. ثم لما نشأت الطراغوذيا لم تترك حتى أكملت بتغييرات وزيادات كانت تليق بطباعهم ثم أضيف إليها الأخذ بالوجوه واستعملها الشعراء الذين يخلطون الكلام بالأخذ بالوجوه حتى صار الشيء الواحد يفهم من وجهين:

أحدهما: من حيث اللفظ والآخر من حيث هيئة المنشد. ثم جاء لسخيلوس القديم فخلط ذلك بألحان، فوقع للطرغوذيات ألحانا بقيت عند المغنين والرقاصين. وهو الذي رسم المجاهدة بالشعر، يعني المجاوبة والمناقضة، كما قيل في "الخطابة" وسوفقليس وضع الألحان التي يلعب بها في المحافل على سبيل الهزل والتطانز. وكان ذلك قليلا يسيرًا فيما سلف. ثم إنه نشأ ساطوري من بعد، وساطوري من بعد رباعيات إيامويو ثم استعمل ساطوري في غير الهزل ونقل إلى الجد وذكر العفة. وأظن أنا أن الرباعيات هي الأوزان القصيرة التي يكون كل بيت منها من أربع قواعد، وكل مصراع من قاعدتين. وليس يجب أن يصغى إلى الترجمة التي دلت الرباعيات هي التي تضاعف الوزن فيها أربع مرات بل الترجمة الصحيحة ما يخالف ذلك. فإن ذلك النقل يدل على أن هذه الرباعية قديمة وبسبب الرقص المسمى ساطوريقيا. والأقدم من الأشعار هو الأقصر والأنقص والمستعمل للرقص هو الأخف قال: وإنما سمي هذا النوع ساطوري لأن الطباع صادفته ملائما للرقص المسمى ساطوريقيا وكأن الطباع تسوق إلى هذا النوع من القول ذلك النوع من الوزن، وخصوصا حينما كانت الأجزاء تشغل بالوزن، وهذا هو أن يلحن فيكون في كل جزء من أجزاء البيت الموزون وزن تلحيني. قال: والدليل على أن ذلك طبيعي أن الناس عند المجادلات والمنازعات ربما ارتجلوا شيئا منها طبعا ارتجالا مصراع منه وهي ستة أرجل وأما تمام الوزن تنبعث إليه القريحة بتمامه.

وإنما يقع المتنازعون في ذلك إذا انحرفوا في المنازعات عن الطريق الملائم للمفاوضة أو مالوا عنها محبة للتفخيم والزينة، فإن العدول من المبتذل إلى الكلام العالي الطبقة والتي تقع فيه أجزاء هي نكت نادرة هو في الأكثر بسبب التزيين لا بسبب التبيين. ولا نشك في أن الناس تعبوا تعبا شديدا حتى بلغوا غايات التزيين في واحد واحد من أنواع الكلام.

و"القوموديا" يراد بها المحاكاة التي هي شديدة الترذيل وليس بكل ما هو شر ولكن بالجنيس من الشر الذي يستفحش ويكون المقصود به الاستهزاء والاستخفاف. وكأن "قوموذيا" نوع من الاستهزاء. والهزل هو حكاية صغار واستعداد سماجة من غير غضب يقترن به، ومن غير ألم بدني يحل بالمحكي. وأنت ترى ذلك في هيئة وجه المسخرة عندما يغير سحنته لتطنز به من اجتماع ثلاثة أوصاف فيها القبح، لأنه يحتاج إلى أن يغير عن الهيئة الطبيعية إلى سماجة النكد، لأنه يقصد قصد المجاهرة بما يغم من اعتقاد قلة مبالاة به وإظهار أضرار عليه. ولذلك في وجه النكد هيئة يحتاج إليها المستهزئ. والثالث: الخلو عن الدلالة على غم لا كما في الغضب، فإن الغضب سجيته مركبة من سجية موقع متأذ ومغموم جميا.

وأما المستهزئ فسجية المنبسط والفرح دون المنقبض المغتم أو المتأذي.

قال: فأما مبدأ الأمر في حدوث طراغوذيا وآخره فأمر مشهور لا يحوج إلى شرح. وأما قوموذيا فلما لم تكن من الأمور التي يجب أن يعتني بها أهل العناية وأهل الفضل والرواية فقد وقع الجهل بنسبة ونسي مبدؤه وكيفية تولده. وذلك أن المغنين والراقصين لما أذن لهم ملك أسوس أن يستعملوا القوموذيا بعد تحريمه إياه عليهم كانوا يستعملون شيئا يخترعونه بإرادتهم مما ليس له قانون شعري صحيح. ولم يكن يجنبهم والقرب منهم من يستمد منه أشكال الأقوال الشعرية حتى كانوا يصادفون شعرا ويكتبونه غناء وإيقاعا. وكانوا يقتصرون على بعض الوجوه الموزونة من الأقاويل القديمة أو من جهة الاستعانة لصناعة الأخذ بالوجوه فكان أمثال هؤلاء لا يتحققون المعرفة بالقوموذيا في وقتهم. فكيف يكون حالهم في تحقيق نسبة قوموذيا إلى من سبقهم؟!

الفصل الرابع

في مناسبة مقادير الأبيات مع الأغراض

وخصوصا في أطراغوذيا؛ وبيان أجزاء أطراغوذيا.

إن إجادة الخرافات هي تعقبها بالبسط دون الإيجاز فلذلك يتم أكثره في الأعاريض الطويلة؛ فإن قوما من الآخرين لما تسلطوا على بلاد من بلادهم وأرادوا أن يتداركوا الأشعار القصار القديمة ردوها إلى الطول؛ وتبسطوا في إيراد الأمثال والخرافات. ولذلك رفضوا (أيامبو) القصيرة. وأما وزن (افي) وهو أيضا إلى القصير. فإنه من ستة عشر رجلا؛ فشبهوه بطرغوذيا وزادوه طولا. وهو نوع من الشعر تذكر فيه الأقاويل المطربة المفرحة لجودتها وغرابتها وندرتها. وربما استعملت المشوريات والعظات فينبغي أن يكون الوزن بسيطا"؛ أي من إيقاع بسيط؛ فإن ذلك أوقع من الذي يكون من إيقاع مركب. ولتكن الأوزان البسيطة موفية توفيات مختلفة لكل شيء بحسبه.

وأما سوى هذين الوزنين فيكاد الناس يجوز مد الوزن في الطول ما تسعه مدة يوم واحد لكن (افي) مع ذلك لم يمدد قدره في تكثيره إلى قدر لا يجاوز ولذلك اختلف عندهم. قال: ولكنه إن كان زيد الشعر هذه الزيادة في آخر الزمان؛ فقد كانت الطراغوذيات في القديم على المثال المذكور. وكذلك القول في (أفي) وأما أجزاء (افي) و(اطراغوذيا) فقد كان بعضها المشتركة بينها؛ وبعضها ما يخص الطراغوذيات حتى تكون أجزاؤها أما هذه المشتركة؛ وأما الخاصة بالطراغوذيات. فإنه ليس كل ما يصلح لطراغوذيا يصلح (لآفي). وأما السداسيات والقوموذيات فيؤخر القول فيها. فإن المديح وما يحاكى به الفضائل أولى بالتقديم من الهجاء والاستهزاء، ولنحد الطراغودية ونقول: (إن الطراغودية هي محاكاة فعل كامل الفضيلة؛ عالي المرتبة بقول ملائم جدا لا يختص بفضيلة جزئية؛ وتؤثر في الجزئيات لا من جهة الملكة؛ بل من جهة الفعل؛ محاكاة تنفعل لها الأنفس برحمة وتقوى) وهذا الحد قد بين فيه أمر طراغوذيا بيانا يدل على أنه تذكر فيه الفضائل الرفيعة كلها بكلام موزون لذيذ على جهة تميل الأنفس إلى الرقة والتقية. وتكون محاكاتها للأفعال؛ لأن الفضائل والملكات بعيدة عن التخيل؛ وإنما المشهور من أمرها أفعالها فيكون طراغوذيا يقصد فيه لأجل هذه الأفعال أن يكمل أيضا بإيقاع آخر واتفاق نغم ليتم به اللحن؛ ويجعل له من هذه الجهة إيقاع أوزانه في نفسه، وقد يعملون عند إنشاد طراغوذيا باللحن أمورا من الإشارات والأخذ بالوجوه تتم بها المحاكاة.

فأول أجزاء أطراغوذيا هو المقصود من المعاني المتخيلة والوجيهة ذات الرونق؛ ثم يبنى عليها اللحن والقول. فإنهم يحاكون باجتماع هذه. ومعنى القول: اللفظ الموزون؛ وأما معنى اللحن فالقوة التي تظهر بها كيفية ما للشعر من المعنى. ومعنى القوة هو أن التلحين والغناء الملائم لكل غرض هو مبدأ تحريك النفس إلى جهة المعنى؛ فيحسن له معه التفطن وتكون فيه هيئة دالة على القدرة؛ لأن التلحين فعل ما؛ ويتشبه به بالأفعال التي لها معان إذ قلنا إن الحدة من النغم ثم بعضا من الأحوال المستدرج إليها؛ والثقل يلائم آخر؛ وكذلك أجزاء الألحان تلائم أحوالا "أحوالا" وتكون من الألحان في أمور يتحدث بها عند أناس ينشدون ويغنون على الهيئة التي يضطر أن يكون عليها صاحب ذلك الخلق وذلك الاعتقاد الذي يصدر عنه ذلك الفعل. ولذلك يقال إنه أنشد كأنه واحد ممن له ذلك المعنى في نفسه أو واحد شأنه أن يصير بتلك الحال. ونحو هيئات المحدث نحو أن: نحو يدل على خلق كمن يتكلم كلام غضوب بالطبع أو كلام حليم؛ ونحو يدل على الاعتقاد كمن يتكلم كلام متحقق؛ أو من يتكلم كلام مرتاب. وليس لهيئات الأذى قسم غير هذين.

ويكون الكلام الخرافي الذي يعبر عنه المنشد محاكاة على هذه الوجوه. والخرافة هو تركيب الأمور والأخلاق بحسب المعتاد للشعراء والموجود فيهم. ويكون كل منشد هو كواحد من المظهرين عن اعتقادهم الجد، فإنه وإن كان هزل حقا؛ "فينبغي أن يظهر جدا" ويظهر مع ذلك فيه دقة فهم؛ فإنه ليس هيئة من يعبر عن معقول عبارة كالخبر المسرود هو هيئة من يعبر عنه ويظهر أنه شديد الفهم في وقوعه عليه والتحقيق لما يؤديه منه.

وكما أن للخطابة على الإطلاق أجزاء مثل الصور والاقتصاص والتصديق والخاتمة؛ كذلك كان القول الشعري عندهم أجزاء. وأجزاء الطراغوذيا التامة عندهم ستة: الأقوال الشعرية الخرافية، والمعاني التي جرت العادة بالحث عليها، والوزن، والحكم، والرأي، والدعاء إليه، والبحث والنظر ثم اللحن.

فأما الوزن والخرافة واللحن فهي ثلاثة بها تقع المحاكاة. وأما العبارة والاعتقاد والنظر فهو الذي تقصد محاكاته فيكون الجزءان الأولان له أحدهما ما يحاكي

الثاني ما يحاكى. ثم كل واحد منهما ثلاثة أقسام ويكون المحاكي أحد هذه الثلاثة والمحاكى به أحد تلك الثلاثة والمحاكيات وأما العادة الجميلة والرأي الصواب فأمر لا بد منه. وأما النظر فهو كالاحتجاج والإبانة لصواب كل واحد من العادة والخرافة. ويؤدي بالوزن واللحن وكذلك الإبانة لصواب الاعتقاد يؤدي بالوزن اللحن. وأعظم الأمور التي بها تتقوم طراغوديا هذه فإن طروغاديا ليس هو محاكاة للناس أنفسهم بل لعاداتهم وأفعالهم وجهة حياتهم وسعادتهم. والكلام فيه في الأفعال أكثر من الكلام فيه في الأخلاق، وإذا ذكروا الأخلاق ذكروا الأفعال؛ فلذلك لم يذكروا الأخلاق في الأقسام بل ذكروا العادات ليشتمل على الأفعال والأخلاق اشتمالا على ظاهر النظر. فإنه لو قيل: الأخلاق، لكان ذلك لا يتناول الأفعال. وذكر الأفعال ضروري في طراغودياتهم، وذكر الأخلاق غير ضروري فيه. وكثير من طراغوذيات كانت لهم يتداولها الصبيان فيما بينهم، تذكر فيها الأفعال ولا يفطن معها لأمر الأخلاق. وليس كل إنسان يشعر بأن الفضيلة هي الخلق، بل يظن الفضيلة هي الأفعال وكثير من المصنفين في الفضائل والشاعرين فيها لم يتعرضوا للأخلاق بل إنما يتعرضون لما قلنا وإن كان التعرض للخرافات والعادات والمعاملات وغيرها وجميعها في الطراغوذيات مما قد سبق إليه أولوهم، وقصر عنه من تخلف ووقع في زمان المعلم الأول فكأن المتأخرين لم يكونوا يعملون بالحقيقة طراغوديا بل تركيبا من هذه الأشياء لا يؤدي إلى الهيئة الكاملة لطراغوديا فإن المعمول قديما كانت فيها خرافات واقعة وكان سائر ما تقوم به الطراغوذيا مأخوذة فيه وكان يؤثر أثرا قويا في النفس حتى كان يعزي المصابين ويسلي المغمومين.

وأجزاء الخرافة جزءان: الاشتمال وهو الانتقال من ضد إلى ضد وهو قريب من الذي يسمى في زماننا مطابقة ولكنه كان يستعمل في طراغودياتهم في أن ينتقلوا من حالة غير جميلة إلى حالة جميلة بالتدريج، بأن تقبح الحالة الغير جميلة وتحسن بعدها الحالة الجميلة. وهذا مثل الحلف والتوبيخ والتعذير.

والجزء الثاني: الدلالة، وهو أن نقصد الجميلة بالتحسين؛ لا من جهة تقبيح مقابلها. وكان القدماء من شعرائهم على هذا أقدر منهم على اللحن والوزن؛ وكان

المتأخرون على إجادة الوزن واللحن أقدر منهم على حسن التخيل بنوعي الخرافة. فالأصل والمبدأ هو الخرافة ثم من بعده استعمالها في العادات على أن يقع مقاربا من الأمر حتى تحسن به المحاكاة؛ فإن المحاكاة هي المفرحة؛ والدليل على ذلك أنك لا تفرح بإنسان ولا عابد صنم يفرح بالصنم المعتاد؛ وإن بلغ الغاية في تصنيعه وترتيبه - ما تفرح بصورة منقوشة محاكية. ولأجل ذلك أنشئت الأمثال والقصص، والثالث من الأجزاء هو الرأي؛ فإن الرأي أبعد من العادات في التخييل لأن التخييل معد نحو قبض النفس وبسطها. وذلك نحو ما يشاق أن يفعل في أكثر الأمر. وكان الكلام الرأي المحمود عندهم هو ما اقتدر فيه على محاكاة الرأي؛ وهو القول المطابق للموجود على أحسن ما يكون. وبالجملة؛ فإن الأولين إنما كانوا يقررون الاعتقادات في النفوس بالتخييل الشعري؛ ثم نبغت الخطابة بعد ذلك؛ فزاولوا تقرير الاعتقادات في النفوس بالإقناع؛ وكلاهما متعلق بالقول.

ويفارق القول في الرأي القول في العادة والخلق أن أحدهما يحث على إرادة؛ والآخر يحث على رأي في أن شيئا موجود أو غير موجود. ولا يتعرض فيه للدعوة إلى إرادته أو الهرب منه. ثم لا تكون العادة والخلق متعلقين بأن شيئا موجود أو غير موجود؛ بل إذا ذكر الاعتقاد في الأمر العادي ذكر ليطلب أو ليهرب منه. فأما الرأي فإنما يبين الوجود أو اللاوجود فقط على نحو، والرابع: المقابلة؛ وهو أن يجعل للغرض المفسر وزنا يقول به؛ ويكون ذلك الوزن مناسبا إياه؛ وأن تكون التغييرات الجزئية لذلك الوزن تليق به: فرب شيء واحد يليق به الطي في غرض وزن الشيء وفي غرض آخر يليق به التلصيق؛ وهما فعلان يتعلقان بالإيقاع يستعملهما.

وبعد الرابعة: التلحين وهو أعظم كل شيء وأشدة تأثيرا في النفس وأما النظر والاحتجاج فهو الذي يقرر في النفس حال المعقول ووجوب قبوله حتى يتسلى عن الغم والانفعال المقصود بطراغوذيا؛ ولا تكون فيها صناعة؛ أي: التصديق المذكور في كتاب (الخطابة)؛ فإن ذلك غير مناسب للشعر. وليس طراغوذيا مبنيا" على المحاورة؛ والمناظرة ولا على الأخذ بالوجوه والصناعة أعلى درجة من درجات الشعر؛ فإن الصناعة هي تفيد الآلات التي بها يقع التحسين والنافعات منها، والشعر

يتصرف على تلك تصرفا ثانيا والصانع الأقدم أرأس من الصانع الذي يخدمه ويتبعه.

واعلم أن أصول التخييلات مأخوذة من الخطابة على أنها خدم للتصديقات وتوابع. ثم التصرف الثاني فيها بحسب أنه أصل للشعر وخصوصا "للطراغوذيا".

الفصل الخامس

في حسن ترتيب الشعر الطراغوذيا وخصوصا

وفي أجزاء الكلام المخيل الخرافي في الطراغوذيا.

وأما حسن قوام الأمور التي يجب أن توجد في الأشعار؛ فينبغي أن يتكلم فيه؛ فإن ذلك مقدمة طراغوذيا؛ وأعم منه؛ وأعلى منه مرتبة. فإن طراغوذيا أيضا يجب أن تكون كاملة يعمل من المحاكاة؛ وأن يعظم الآمر الذي يقصده؛ فإن تلك المعاني تقال قولا مرسلا من غير الرونق والفخامة والحشمة. واستعمال طراغوذيا إذا بسبب التعظيم والتكميل وللتخييل. وكل تمام أمر فله مبدأ ووسط وآخر؛ وليس يجب أن يكون قبل شيء. والجزء الفاضل هو الوسط. وإن كان من جهة المرتبة قد يكون بعد، ولذلك فإن الشجعان المقدمين يفضلون إذا لم يجبنوا فيكونوا في أخريات الناس ولم يتهوروا فيكونوا في أول الرعيل - وكذلك الحيوان: إنما الجيد هو المتوسط. وكل أمر جيد مما فيه تركيب فهو الذي يتركب منه شيء؛ بل يتركب هو من الأطراف فيعتدل. وليس يكفي أن يكون المتوسط فاضلا لأنه وسط في المرتبة فقط؛ بل يجب أن يكون وسطا في العظم؛ فإن المقدار الفاضل هو المقدار الوسط في العظم. فيجب أن تكون أجزاء طراغوذيا هي المتوسطة في العظم. وكذلك فإن الحيوان الصغير ليس ينتهي. والتعليم القصير المدة التي يخلط الكل بعضه ببعض؛ ويريده إلى واحد لقصره ليس بجيد، ويكون كمن يرى حيوانا من بعد شديد؛ فإنه لا يمكن أن يراه؛ ولا أيضا أن يراه شديد القرب؛ بل المتوسطة هو السهل الإدراك السهل الرؤية. كذلك يجب أن يكون الطول في الخرافات محصلا مما يمكن أن

يحفظ في الذكر. وأما طول الأقاويل التي يتنازع فيها؛ والتصديقات التي للصناعة الخطابية؛ فإن ذلك غير محصل ولا محدود؛ بل بحسب مبدأ المحاكاة فيه. وأما الطراغوذيا فإنه شيء محصل الطول والوزن. ولو كان مما يكون بالمشاهدة والمفاوضة، لكانت تلك المفاوضة لا تحدد بنفسها إلا أن يقتصر بها على وقت محدود يحدد بفنجان الساعات ولذلك لا يجب أن يوكل أمر تقدير طول القصائد إلى مدة المفاوضات بل يجب أن يكون لها طول وتقدير معتدل كالطبيعي وأن تكون الاشتمالات التي فيه التي ذكرنا أنها توجب الانتقالات محدودة الأزمنة لا كما ظن ناس أنه إنما كان القصد في الطراغوذية الكلام في معنى بسيط. ولا يلتفت إلى جميع ما يعرض للشيء فيطول فيه فإن الواحد تعرض له أمور كثيرة، ولذلك لا يوجد أمر واحد له غرض واحد وكذلك للواحد الجزئي أفعال جزئية بغير نهاية، ولهذا ما يكون الشيء واحد الفعل بالنوع غير واحدة بانقسامه بأغراضه وأحواله يقترن به بشخصه. ومن هنا وقع الشك الكثير في كون الواحد كثيرا، بل يجب أن يراعي نمطا واحدا من الفعل ويتكلم فيه، ولا يخلط أفعالا بأفعال وأحوالا بأحوال. فإنه كما يجب أن يكون الكلام محدودا من جهة اللفظ، كذلك يجب أن يكون محدودا من جهة المعنى، ويكون فيه من المعاني قدر يوافق الغرض ولا يتعداه إلى أحوال وأغراض للمقول فيه خارجة عنه، كما كان يفعله بعض من ذكروا، أما أميروس فأنه كان يخالفهم ويلزم غرضا واحدا. ونعم ما فعل ذلك، سواء كان اعتبر فيه الواجب بحسب الصناعة، فإن كل صناعة تقصد غاية واحدة أو محدودة أو الواجب حسب الطبيعة فإن الطبيعة تقصد غاية واحدة أو غايات محدودة. وأورد لهذا أمثلة في شعر أوميروس أنه لما ذكر إنسانا أو حزبا لم يذكر من أحوال ذلك الإنسان أو الحزب أو ما عرض له من الخصومات ولحقته من النكبات إلا المتعلق بالغرض الخاص الذي نحاه.

فيجب أن يكون تقويم الشعر على هذه الصفة: أن يكون مرتبا في أول ووسط وآخر، وأن يكون الجزء الأفضل في الوسط، وأن تكون المقادير معتدلة، وأن يكون المقصود محدودا لا يتعدى ولا يخلط بغيره مما لا يليق بذلك الوزن، ويكون بحيث لو نزع منه جزءا واحدا فسد وانتقص. فإن الشيء الذي حقيقته الترتيب إذا

زال عنه الترتيب لم يفعل فعله، وذلك لأنه إنما يفعل لأنه كل، ويكون للكل شيئا محفوظاً بالأجزاء ولا يكون كلا عندما لا يكون الجزء الذي للكل.

واعلم أن المحاكاة التي تكون بالأمثال والقصص ليس هو من الشعر بشيء، بل الشعر إنما يتعرض لما يكون ممكنا من الأمور وجوده، أو لما وجد ودخل في الضرورة. وإنما كان يكون ذلك لو كان الفرق بين الخرافات والمحاكيات الوزن فقط، وليس كذلك بل يحتاج أن يكون الكلام مسددا نحو أمر وجد أو لم يوجد. وليس الفرق بين كتابين موزونين لهم: أحدهما فيه شعر، والآخر فيه مثل ما فيه "كليلة ودمنة" وليس بشعر إلا بسبب الوزن فقط، حتى لو لم يكن لما يشاكل "كليلة ودمنة" وزن، صار ناقصا لا يفعل فعله، بل هو يفعل فعله من إفادة الآراء التي هي نتائج وتجارب أحوال تنسب إلى أمور ليس لها وجود، وإن لم يوزن. وذلك لأن الشعر إنما المراد فيه التخييل، لإفادة الآراء، فإن فات الوزن نقص التخييل. وأما الآخر فالغرض فيه إفادة نتيجة تجربة، وذلك قليل الحاجة إلى الوزن. فأحد هذين متكلم فيها، وجد ويوجد، والآخر يتكلم فيما وجوده في القول فقط. ولهذا صار الشعر أكثر مشابهة للفلسفة من الكلام الآخر لأنه أشد تناولا للموجود وأحكم بالحكم للكلي. وأما ذلك النوع من الكلام فإنما يقول في واحد على أنه عرض له وحده، ويكون ذلك الواحد قد اخترع له اسم فقط ولا وجود له. ونوع منه يكون في اقتصاص أحوال جزئية قد وجدت، لكنها غير مقولة على نحو التخييل. وأما الجزئيات التي يتكلم فيها الشعراء كلاما يخلطونه بالكلي فإنها موجودة كجزئيات الأمور التي تحدث عنها في قوموذيا مما وجدت، وليست كجزئيات الأمور التي في ايامبو العمة، فإن تلك الجزئيات تفرض فرضا أيضا، ولكن تدل على معنى كلي على النحو الذي يسمى تبديل الاقتضاب. وأما على طراغوذيا فإن النسبة إنما هي إلى أسماء موجودة. والموجود والممكن أشد إقناعا للنفس، فإن التجربة أيضا إذا استندت إلى موجود اقتنعت أكثر مما تقنع إذا استندت مخترع وبعد ذلك إذا استندت إلى موجود ما يقدر كونه. وقد كان يستعمل في طراغوذيا أيضا جزئيات في بعض المواضع مخترعة: يسمى على قياس المسميات الموجودة، ولكن ذلك في النادر القليل. وفي النوادر قد كان يخترع اسم شيء لا نظير له في الوجود، ويوضع

بدل معنى كلي، مثل جعلهم الجزء كشخص واحد وأطنابهم في مدحه، وذلك لأن أحوال الأمور قد كانت مطابقة لأحوال ما كانوا يخترعون له الاسم. وليس يقع ذلك في التخييل بنفع قليل، ولكنه لا يجب أن يوقف عمل الطراغوذيا واختراع الخرافات فيها على هذا النحو. فإن هذا ليس مما يوافق جميع الطباع. فإن الشاعر إنما يجود شعره لا بمثل هذه الاختراعات، بل إنما يوجد وزنه وخرافته إذا كان حسن المحاكاة بالمخيلات وخصوصا للأفعال، وليس شرط كونه شاعرا أن يخيل لما كان فقط، بل لما يكون ولما يقدر كونه وإن لم يكن بالحقيقة.

ولا يجب أن يحتاج في التخييل الشعري إلى هذه الخرافات البسيطة التي هي قصص مخترعة، ولا أن يتمم بأفعال دخيلة مثل أخذ الوجوه وهي أفعال يؤثر بعض الشعراء أو الرواة إيرادها مع الرواية التي يخيل بها القول. فإن ذلك يدل على نقصه. وعلى أن قوله ليس يخيل إلا بفعل. وإنما يضطر إلى ذلك من الشعراء أما الرذال منهم فلضعفهم، وأما المفلقون فلمقابلة الأخذ بالوجوه بأخذ الوجوه. وأما إذا قابلهم الشعراء المفلقون دون هؤلاء لم يبسطوا الخرافات خالطين إياها بأمثال هذه، وإنما أوردوها موجزين منقحين. وربما اضطروا في الطراغوذيا أيضا إلى أن يتركوا محاكاة الأفعال الكاملة، ومالوا إلى المجزيات، وذلك أكثره في الجزء الذاتي. وقد يخلط بعض ذلك أيضا ببعض الوجوه الآخر كأنها قد دخلت بالاتفاق لتعجب، فإن الذي يدخل بالاتفاق ويقع بالبخت يتعجب منه. وكثير من الخرافات يكون خاليا عن النفع في التخييل، وربما كان بعضها مشتبكا متداخلا به يتحجج، كما أن الأفعال من الناس أنفسها: بعضها ينال به الغرض ببساطته وبكونه واحدا متصلا. وبعضها إنما ينال به الغرض بتركيب وتخليط. والمشتبك المشتجر من الخرافات ما كان متفننا في وجوه الاستدلال والاشتمال. وبذلك تنقل النفس من حال إلى حال. وأن كل اشتمال واستدلال يراد به نقل النفس إلى انفعال من انفعال بأن يخيل سعادة فينبسط، أو شقاوة فينقبض - فإن الغايات الدنيوية هاتان. وأحسن الاستدلال ما يتركب بالاشتمال. وقد يستعمل الاستدلال في كل شيء ويكون منه خرافة، لكن الأليق بهذا الوضع أن يكون الاستدلال على فعل. فإن مثل هذا الاستدلال وما يجري مجراه من الاشتمال هو الذي يؤثر في النفس رقة أو مخافة كما يحتاج إليه

في طراغوذيا؛ ولأن التحسين وإظهار السعادة والتقبيح وإظهار الشقاوة إنما يتعلق، في ظاهر المشكور، بالأفعال. وإنما يكون لناس كانوا يستدل منهم ويحاكى بهم آخرون يجرون مجراهم في الفعل.

فأجزاء الخرافة بالقسمة الأولى جزءان: الاستدلال والاشتمال. وها هنا جزء آخر يتبعهما في طراغوذيا، وهو التهويل وتعظيم الأمر وتشديد الانفعال، مثل ما يعرض عند محاكاة الآفاة الشاملة كالموتان والطوفان وغير ذلك.

فهذه أنواع طراغوذيا.

الفصل السادس

في أجزاء طراغوذيا بحسب الترتيب والإنشاد، لا بحسب المعاني

ووجوه من القسمة الأخرى وما يحسن من التدبير في كل جزء، وخصوصا ما يتعلق بالمعنى.

قد كان عندهم لكل قصيدة من طراغوذيا أجزاء تترتب عليها في ابتدائها ووسطها وانتهائها، وكان ينشد بالغناء والرقص ويتولاه عدة. وكان جزؤه الذي يقوم مقام أول النسيب في شعر العرب يسمى "مدخلا". ثم يليه جزء هناك يتبدى معه الرقاص يسمى "مخرج" الرقاص، ثم جزء آخر يسمى "مجاز" هؤلاء. وهذا كله كالصدر في الخطبة. ثم يشرعون فيما يجري مجرى الاقتصاص والتصديق في الخطابة فيسمى "التقويم". ثم كان تختلف أحوال ذلك في مساكنهم وبلادهم، وإن كان لا يخلو من المدخل ومجاز المغنين.

"فالمدخل": هو جزء كلي يشتمل على أجزاء، وفي وسطه يتبدى الملحنون بجماعتهم.

و" المخرج ": هو الجزء الذي لا يلحن بعده الجماعة منهم.

وأما "المجاز": فهو الذي يؤدونه المغنون بلا لحن، بل بإيقاع.

وأما "التقويم": فهو جزء كان لا يؤدى بنوع من الإيقاع يستعمل فيه سواه بل يؤدى بنشيد نوحي لا عمل معه إيقاعي إلا وزن الشعر. وكل ذلك تنشده جماعة الملحنين. فهذه أنواع قسمة الطراغوذيا.

ونوع آخر أن بعض أجزاء طراغوذيا يعطي ظناً مخيلا لشيء، ويميل الطبع إليه، وبعضه يعطي النفس ما يحذره ويحفظه على سكونه ويقبضه عن شيء.

ويجب في تركيب الطراغوذيا أن يكون غير تركيب بسيط، بل يجب أن يكون فيه اشتباك، وقد عرفته، ويكون ذلك مما يخيل خوفا مخلوطا بحزن بمحاكاته. فإن هذه الجهة من المحاكاة هي التي تختص كل طراغوذيا وبها تقدر النفس لقبول الفضائل. وليس يجب أن تكون النقلة فيها كلها من سعادة إلى سعادة. فالشجعان لا يقنعون بمزاولة السعادة والبراءة من الخوف والغم ومزاولة الأفعال التي لا صعوبة فيها، كما لا يقنع الكدود بدوام الشقاوة، ولا تكون فيه محاكاة شقاوة الأشرار. وإنما تحدث الرقة من أمثال ذلك. وكذلك الحزن والخوف. وإنما يحدث التفجع من محاكاة الشقاوة بمن لا يستحق. والخوف يحدث عند تخييل المضر. وإنما يريد محاكاة الشقاوة لهذا الأمر، ولإظهار زلة من حاد عن الفضائل، فينبغي في الطراغوذيا أن تبدأ بمحاكاة السعادة، ثم ينتقل إلى الشقاوة وتحاكى ليرتد عن طريقها وتميل النفس إلى ضدها، ولا تذكر الشقاوة التي تتعلق بجور من الجائر على الشقي، أو التي تتعلق ببغيه، بل الذي يتعلق بغلطة وضلالة سبيل الواجب وذهابه عن الذي فضله أكثر ويكون الاستدلال مطابقا لذلك. وذكر أن الأولين القدماء كانوا يستهينون في الخرافات حتى يتوصلوا إلى الغرض. وأما المحدثون بعدهم فقد مهروا، حتى إنهم يبلغون الغرض في طراغوذيا بقول معتدل، وذكر له مثال. وذكر قوما أحسنوا النقلة المذكورة.

وأما الطراغوذيات الجهادية فقد ذكر أنها قد تدخلها المغضَبات في تقويماتها. وذكر له مثال. وقد كان نوع من طراغوذيات الجهادية القديمة قد يتعدى فيها إلى ذكر النقائص. وكان السبب في ضعف نحيزة الشعراء الذين كانوا يقولون أشعار التعبد، فكانوا يقعون في مخالفتهم فلم يكن ذلك طراغوذيا صرفية، بل مخلوطة بقوموذيا، وكان شعر هؤلاء شعر المعادين، مثل رجلين سماهما، فأنهما لما صارا في آخر أمرهما من النساك المتقين، وأنشدا في المراثي أشياء لا تتناسب فكانا لا يخيلان أيضا بالمفزعات والمخزيات، ويوردان في تقويم الأمور ما يورده الشعراء المفلقون.

ويجب أن لا تكون الخرافة موردة مورد الشك، حتى تكون كأنها تعسر على التخييل، فإن هذا أولى بأن يخيل جيدا كما كان يفعله فلان، وإن كان فعله غير مخلوط بصناعة تصديقية وشيء يحتاج إلى مقدمات. وقد كان بعضهم يقدمون مقدمات شعرية للتعجب بالتشييد والمحاكاة فقط، دون القول الموجه نحو الانفعال. فيجب في الشعر أن تحاكى الأفعال المنسوبة إلى الأفاضل وإلى الممدوحين من الأصدقاء بما يليق بهم وبمقابلتها الأعداء: وأحدهما مدح، والآخر ذم. وأما القسم الثالث فتشبيه صرف. وأما عدو العدو، وصديق الصديق، وصديق العدو، وعدو الصديق، فليس يكون ممدوحا أو مذموما لذلك بل لا يكون مع ذلك صديقا أو عدوا، أو يكون المدح بذكر أفعال تصدر عن علم: وأما علم بلا فعل، وفعل بلا علم فلا يحسن به مدح أو ذم. وإذا مدح بذلك أو ذم استقذر القول ونسب السفسافية. وكذلك الاقتصار على ضروب المحاكاة في هذه الأبواب قول هذر. ولذلك يقل في أشعارهم. وقد حكي كذلك من الاستدلال أمثلة لهم. فهذا ما يقال في التقويم.

وأما الأخلاق فأن يحاكى من الممدوح خيريته. والخير موجود في كل صنف ونوع على تفاوته. ويذكر أن خيريته نافعة موافقة، وأنها على أشبه ما ينبغي أن يكون به، وأنها معتدلة متناسبة الأحوال. وكذلك يجب أن يقول القول الدال عليه. وأورد لذلك أمثلة. والأخلاق المحمودة: إما حقيقية فلسفية، وإما التي يضطر إلى مدحها الجمهور بين يدي الجمهور وإن لم تكن حقيقية، وأما التي تشبه إحدى هاتين وليس بها وجميعها تدخل في المديح الشعري.

ويجب أن تكون خاتمة الشعر تدل على مقتضاه، فتدل على ما فرغ منه كما الخطابة، لا كمثال أورده، وأن يخالطه من الحيل الخارجة بقدر ما ينبغي أن يخاطب به المخاطبون ويتحملونه، وأن يكون بقدر لا يكون الإنسان معه غاليا، وبقدر مطابق للقول لو صرح به. وذكر أمثلة. ويجب أن يكون كالمصور، فإنه يصور كل شيء بحسب، وحتى الكسلان والغضبان. وكذلك يجب أن تقع المحاكاة للأخلاق، كما يقول أوميروس في بيان خيرية أخيلوس. وينبغي أن يكون ذلك مع حفظ للطبيعة الشعرية، وللمحسوس المعروف في حال الشعر. فقد يذهب المحاكي أيضا عن

طريق الواجب، وعن النمط المستملح المستحسن. وأنواع الاستدلال فيها الذي هو بصناعة أن يخيل، لست أقول بأن يصدق، وأما أمور ممكنة أن توجد لكنها لم توجد، فيكذب من حيث لم يوجد، ويخيل من حيث يقع كذبه موقع القبول، وأما مقتناه من الأجسام حاصلة لها بالحقيقة، فيشبه به حاصل في الظاهر من المعاني كالطوق في العنق، ويشبه به المنة، والصمصام في اليد يشبه به البيان. وما كان بعيدا عن الوجود أصلا فينبغي أن لا يستعمل. وكذلك محاكاة الخسائس. وذكر أمثلة.

فهذا الضرب يستعمله الصناع من الشعراء الذين يحسنون التصديق. وبعض الشعراء يميل إلى أقاويل تصديقية، وبعضهم يميل إلى اشتمالية إذا كان مرائيا بالعفة، بارزا في معرض اللوم والعذل.

وأما الوجه الثاني فالاستدلالات ساذجة، لا صنعة شعرية فيها، وهي شبيهة بالخطابية أو القصص. ويخلو ذلك عن الخرافة. والثالث التذكير وهو أن يورد شيئا (١٩٠ب) يتخيل معه شيء آخر، كمن يرى خط صديق له مات فيذكره فيتأسف.

الرابع: إخطار التشبيه بالبال، بإيراد التشبيه من النوع والصنف لا غير، مثل من يراه الإنسان شبيها بصديقه الغائب فتحسر لذلك.

وأورد أمثلة.

والخامس: من المبالغات الكاذبة كقولهم: قد نزع فلان قوسا لا يقدر البشر على نزعه.

والاستدلال الفاضل هو الذي يحاكي الفعل. وذكر أمثلة وساق الكلام إلى الواجب وخدا، إلى أن يبلغ التخييل مبلغا يكون كأنه الشيء يحس نفسه، وأن يطابق بذلك المضادات، فعل المفلقين. وذكر أمثلة.

وذكر أن تفصيل الأنواع مما يطول. والسبب فيه أن مأخذ التشبيهات ليست حقيقية ولا مظنونة فقدم على ما قدمناه لذلك قولا.

وقد يقع في الطراغودية حل وربط، والربط قد يقع ومن خارج، وقد يقع بقول وآلة. والربط هو إشارة نبتدئ بها تدل على الغاية وإلى النقلة المذكورة. والحل هو تحليل الجملة المسبب بها من ابتداء النقلة إلى آخرها. فمن الطراغوذيا استدلالية واشتمالية ومشتبكة مركبة من استدلال واشتمال وقول انفعالي قد أضيف إليهما،

وقول إفراطي ليس يستند إلى ما يجري مجرى الاحتجاج. ومن الناس من يجيد عند الحل بالاشتباك، ولا يجيد مع الإيجاز وضبط اللسان عن الإسهاب.

ثم ذكر عادات في الأوزان، وفي التطويل المناسب لطول المعنى وغير المناسب، وما يكون غناؤه مناسبا لوزنه وتخييله غير مناسب، وما يخلط بالشعر من أفعال دخيلة ذكرناها، وأن الفعل الدخيل والقول الغير الموزون، أو الموزون بوزن آخر واحد.

فأما القول الرائي فينبغي أن تستقي أصوله من المذكور في "الخطابة". وأن هذا القول الرائي مطابق للانفعال المرتاد للتخييل الذي يقوم به ذلك الشعر. وأنت تجد أنواع ذلك وما يطابق انفعالا انفعالا فيما قيل في الخطابة. وكذلك ما يطابق التهويلات والتعظيمات، وما كان أنواعا من القول الرائي صادقا وكان بين الصدق وموافقا للغرض أخذ بحاله. وما كان غير بين بين بطريق شعري لا خطابي، يكون بحيث يقال ويلوح صدقه، بل بأمور خارجة أو أقوال تحاكي أمرا، ذلك الأمر يوجب المعنى إيجابا خارجيا، ويشك القول أيضا بفعل يخيل ذلك، وإن لم يكن شيء غيره، وإنما يحتاج إليه بإزاء الأخذ بالوجوه، مثل شكل الأمر، وشكل التضرع، وشكل الإخبار، وشكل التهدد، وشكل الاستفهام، وشكل الإعلام. وكأن الشاعر لا يحتاج إلى شيء خارج عن القول وشكله. وذكر قصة.

الفصل السابع

في قسمة الألفاظ وموافقتها لأنواع الشعر وفصل الكلام في طراغوذيا، وتشبه إشهار أخرى به

وأما اللفظ والمقالة فإن أجزاءه سبعة: المقطع الممدود والمقصور، كما علمت. ويؤلف من الحروف الصامتة، وهي التي لا تقبل المد ألبتة، مثل الطاء والباء، والتي لها نصف صوت، وهي التي تقبل الرد مثل السين والراء، والمصوتات الممدودة التي يسميها مدات، والمقصورة وهي الحركات، وحروف العلة؛ والرباط الذي يسمى واصلة، وهي نقطة لا تدل بانفرادها على معنى، وإنما يفهم فيها ارتباط قول

بقول، تارة يكون بأن يذكر الواصلة أولا بقول قيل فينتظر بعده قول آخر، مثل أما المفتوحة، وتارة على أنه يأتي ثانيا ولا يبتدئ به، مثل الواو والفاء وما هو الألف في لغة اليونانيين، والفاصلة وهي أداة، أي: لفظة لا تدل بانفرادها، لكنها تدل على أن القولين متميزان وأحدهما مقدم، والآخر تال، وتدل على الحدود والمفارقات، مثل قولنا: "إما" مكسورة الألف، والاسم والكلمة وتصريفها والقول.

وكل لفظ دال فإما حقيقي مستول وإما لغة، وإما زينة، وإما موضوع، وإما منفصل، وإما متغير. والحقيقي: هو اللفظ المستعمل في الجمهور المطابق بالتواطؤ للمعنى.

وأما اللغة: فهو اللفظ الذي تستعمله قبيلة وأمة أخرى، وليس من لسان المتكلم، وإنما أخذه من هناك، ككثير من الفارسية المعربة بعد ألا يكون مشهورا متداولا قد صار كلغة القوم.

وأما النقل فإنما يكون أول الوضع والتواطؤ على المعنى، وقد نقل عنه إلى معنى آخر، من غير أن صار كأنه اسمه، صيرورة لا يميز معها بين الأول والثاني. فتارة ينقل من الجنس إلى النوع، وتارة من النوع إلى الجنس، وتارة من نوع إلى نوع، وتارة إلى منسوب إلى شيء من مشابهة من نسبة إلى رابع، مثل قولهم للشيخوخة إنها: مساء العمر أو خريف الحياة.

وأما الاسم الموضوع المعمول: فهو الذي يخترعه الشاعر ويكون هو أول من استعمله، وكما أن المعلم الأول اخترع أيضا أشياء، ووضع المعنى الذي يقوم في النفس مقام الجنس اسما هو انطلاخيا.

وأما الاسم المنفصل والمختلط: فهو الذي احتيج إلى أن حرف عن أصله بمد قصر وقصر مد، أو ترخيم، أو قلب. وقيل: إنه الذي يعمه التفوه به لطوله أو لتنافر حروفه واستعصائها على اللسان، أو بحال اجتماعها، والأول هو الصحيح.

وأما المتغير: فهو المستعار والمشبه على نحو ما قيل في "الخطابة". والزينة: هي اللفظة التي لا تدل بتركيب حروفها وجده، بل بما يقترن به من هيئة نغمة ونبرة. وليست للعرب. فكان كل اسم في اليونانية إما أن يكون مذكرا، وإما أن يكون مؤنثا، أو وسطا، وكانت حروف التذكير: "نو". و"رو"، وحروف التأنيث: "اكسى" "وبسى".

وأوضح القول وأفضله ما يكون بالتصريح، والتصريح ما يكون بالألفاظ الحقيقية المستولية، وسائر ذلك يدخل لا للتفهيم، بل للتعجيب، مثل المستعارة، فيجعل القول لطيفا كريما. واللغة تستعمل للإعراب والتحسين والرمز والنقل أيضا، كالاستعارة وهو ممكن، وكذلك الاسم المضعف. وكلما اجتمعت هذه كانت الكلمة آبد وأغرب، وبها تفخيم الكلام، وخصوصا الألفاظ المنقولة. فلذلك يتضاحكون بالشعراء إذا أتوا بلفظ منفصل، أو أتوا بنقل واستعارة يريدون الإيضاح، ولا يستعمل شيء منها للإيضاح. وأورد لذلك أمثالا، وذكر فيها ما تكون الصنعة فيه بالتركيب وبالقلب، مثل: ليس الإنسان بسبب السنة، بل السنة بسبب الإنسان، والعطف والمطابقة وسائر ما قيل في الخطابة وأشرنا إليه في فاتحة هذا القول. وقال: إن الألفاظ المضاعفة أخص بنوع ديثرمبي وقد علمته، وهو الذي يبنى فيه على الإخبار من غير تعيين. واللغات أليق بديقرامي، وهو وزن كان في شرائعهم يهول به حال المعاد على الأشرار. وأما المنقولات فهي أولى بوزن ايمبق وهو وزن مخصوص بالأمثال والحكم المشهورة. وكذلك المنقولات الشديدة الملائمة لا بغرافي فهذا ما قيل في طراغوذيا.

وأما الأشعار القصصية التي كانت لهم، والأوزان التي كانت تلائم القصص فسبيلها سبيل طراغوذيا في تقسيم أجزائه إلى المبدأ والوسط والخاتمة. ولا تقع استدلالات فيها على نفس الأفعال، بل على محاكاة الأزمنة، لأن الغرض ليس الأفعال، بل تخييل الأزمنة وماذا يعرض فيها، وما يكون حال السالف منها بالقياس إلى الغابر، وكيف تنتقل فيها الدول وتدرس أمور، وتحيا أمور وذكر في ذلك أمثلة وبين (١٩١ أ) أن أوميروس أحسنهم تأتيا في هذا المعنى. وكذلك الأشعار الحربية، فإنه كان أهدى إلى قرضها سبيلا وأحسن لها إلى الأجزاء الثلاثة تقسيما، وإن كان ذلك في الأمور الحربية صعبا في كيفيتها. وذكر أمثلة.

فهذه الأبواب متعارفة بينهم. قال: ونوع "أفي" أيضا مناسب لطراغوذيا، وذلك أنها إما بسيطة، وإما مشتبكة. وربما كان بعض أجزائها انفعاليا كما قلنا في طراغوذيا. وأحكامها في التلحين والغناء أحكام طراغوذيا. وذكر أمثالا وقصائد لقوم، بعضها بسيطة، وبعضها مشتبكة، وأنها كانت مختلفة الأوزان في الطول

والقصر، وكان بعضها شديد الطول، وهو أفي، وكان فيها خلقيات واعتقاديات كما في طراغوذيا، لكن طراغوذيا لا تتفنن في المحاكيات إلا في الجزء الذي في المسكن، ويذكر فيه الثناء على الناحية، والذي بإزاء المنافقين الآخذين بالوجوب. فأما "أفي" فعند اتجاهه إلى الخاتمة قد يقع فيه حديث كثير وتفنن في المحاكيات مختلفة. ولذلك يزداد بهاؤه. وربما أدخلوا فيها دخيلات التي علكتها وإن لم تكن مناسبة، وذلك لأن المناسب يقتضي بسرعة التمام. وإنما يطول الكلام بالدخيل.

قال: وأما وزن أرايقوا فوقع من التجربة، فإن إنسانا قاله طبيعيا في الجنس من الأمور المخصوصة به، فوافق ذلك قبول الطباع. وهو وزن رزين واسع العرصة، يحتمل معاني كثيرة، وتسعه محاكيات كثيرة، فلذلك يحتمل ذكر الفضائل الكثيرة مع ما فيه.

وأما أيانبو فلها أربعة أوزان، وتحرك إلى هيئة وقضية مع التحريك الانفعالي. ولا يجب أن يخفى هذا كما خفي عن فلان. وليست عرصته بواسعة سعة أيرويقي بالجملة، فإن الملاءمة الطبيعية هي التي حركت إلى الاختيار.

قال: وإن أوميروس وحده هو الذي يستحق المدح المطلق، فقد كان يعلم ما يعمل. وينبغي للشاعر أن يقل من الكلام الذي لا محاكاة فيه. وكان غير أوميرس يجتهد ويطيل. وإنما يأتي بالمحاكاة يسيرا. وأما أوميرس فكان كما ينسب يسيرا يتخلص إلى محاكاة مرأة أو رجل أو المثل أو إعادة أخرى، فإن غير المعتاد معيف.

ويجب أن تحشى الطراغوذيا بالأمور العجيبة. وأما "أفي آفي" فيدخل فيها من المعاني العجيبة ما لا يتعلق بكيفية الأفعال، ثم يتخلص منها إلى المضاحك بحسب المساكن. وضرب أمثالا.

وقد بين فضل أوميرس الشاعر بتقصير غيره، ودل على ذلك بأحوال أشعار لقوم بعضهم حكوا غير الحق، وبعضهم ابتدأوا بغير الواجب.

قال: وما كان من أجزاء الشعر بطالا ليس فيه صنعة ومحاكاة، بل هو شيء ساذج، فحقه أن يعني فيه بفصاحة اللفظ وقوته ليتدارك به تقصير المعنى، ويتجنب فيه البذلة، اللهم إلا أن يكون شديد الإشهار، كمثل مضروب.

الفصل الثامن

في وجوه تقصير الشاعر وفي تفضيل طراغوذيا على ما شبيهه

أن الشاعر يجري مجرى المصور: فكل واحد منهما محاك. والمصور ينبغي أن يحاكي الشيء الواحد بأحد أمور ثلاثة: إما بأمور موجودة في الحقيقة، وإما بأمور يقال إنها موجودة وكانت، وإما بأمور يظن أنها ستوجد وتظهر. ولذلك ينبغي أن تكون المحاكاة من الشاعر بمقاة تشتمل على اللغات والمنقولات من غير التفات إلى مطابقة من الشعر للأقاويل السياسية التعقلية، فإن ذلك من شأن صناعة أخرى.

والشاعر يغلط من وجهين: فتارة بالذات وبالحقيقة إذا حاكى ما ليس له وجود ولا إمكانه، وتارة بالعَرض إذا كان الذي يحاكي به موجودا، لكنه قد حرف عن هيئة وجوده - كالمصور إذا صور فرسا فجعل الرجلين - وحقهما أن يكونا مؤخرين - إما يمنيين وإما مقدمين. وقد علمت أن كان غلط: إما في الصناعة ومناسب لها، وإما خارجا عنها وغير مناسب لها، وكذلك في الشعر.

وكل صناعة يخصها نوع من الغلط، ويقابله نوع من الحل يلزم صاحب تلك الصناعة. وأما الغلط الغير مناسب فليس حله على صاحب الصناعة. فمن غلط الشاعر محاكاته بما ليس يمكن، ومحاكاته على التحريف، وكذبه في المحاكاة، كمن يحاكي أيلا أنثى ويجعل لها قرنا عظيما. أو بأنه يقصر في محاكاة الفاضل والرذل في فاعله أو فعله أو في زمانه، بإضافته أو في غايته.

ومن جهة اللفظ: أن يكون أورد لفظا متفقا لا يفهم منه ما عنى به من بين أمرين متقاربين يحتمل العبارة كل واحد منهما. ومن ذلك أن لا يحسن محاكاة الناطق بأشياء لا نطق لها. فيبكت ذلك الشاعر بأن: فعل ضد الواجب. وكذلك إذا حاكى بما ضده أحسن أن يحاكي به. وكذلك إذا ترك المحاكاة وحاول التصديق الصناعي على أن ذلك جائز إذا وقع موقعا حسنا فبلغت به الغاية، فإن قصر قليلا سمج.

ولا تصح المحاكاة بما لا يمكن وإن كان غير ظاهر الإحالة ولا مشهورا وأحسن المواضع لذلك الخلقيات والرأييات والأغاليط والتوبيخات التي بإزائها هي

هذه الاثنا عشر، وتدخل في خمسة غير الإمكان أو المحاكاة بالضار أو بما يجب ضده، أو التحريف، أو الصناعة التصديقية، أو كونه غير نطقي. وقد شحن هذا في الفصل من التعليم الأول بأمثلة.

ثم يقايس بين طراغوذيا و"أفي" وخاصة "فورطيقي" منه. وهو ضرب يخلط القول فيه بالحركات الشمالية والأشكال الاستدراجية في أخذ الوجوه وبأغاني. وكان القدماء يذمون ذلك ويشبهون الشاعر المفتقر إلى ذلك والقائل به بأبي زرة، بل يجعلونه أسوأ حالا منه. وأما "أفي" فهو بنفسه مخيل، ولا يحتاج إلى شيء من ذلك، فيكون "فورطيقي" على هذا القياس أحسن.

وبالجملة فإن الثلث منه أخذ بالوجوه وليس بشعر، وما فيه أيضا غناء وعلى نحو عادة رجل فيما ينشد زعق وزمر. على أنه ليس كل حركة وشكل استدراجي مذموما، بل الذي يتحاشى منه ويتساقط به. والطراغوذيا قد يمكن أن يطول البيت منه حتى يكون مكان الحرانفاقي كلام، ويكون للقائل أن يقول إن طراغوذيا جامع لكل شيء. وأما "أفي" فوزن فقط. وأيضا فإن الشيء إذا دخل بعض أجزائه والقلائل منها غناء وأخذ بالوجوه، وكان لها أشكال، كان ألذ، وخصوصا ولها أن تدل بالقوة والعمل جميعا. ولأن هذا إنما يعرض عند انقضائه ويكون مدة يسيرة. ولو كان اختلاط ذلك بطراغوديا في مدة طويلة لسمج. ومثل ذلك.

وأيضا من فضائل طراغوذيا أنه مقصور على محاكاة نمط واحد، وأما "أفي" فإنه مختلف وكأنه طراغوذيات كثيرة مجموعة في خرافة واحدة؛ ويكون ذلك منتشرا، وإن ظهر فيه المعنى فيه بسرعة، كأنه منتشر خفي غير مستقيم، لأن الوزن الواحد إنما يلائم من تلك الجملة غرضا واحدا. فإذا تعداه وإن كانت المحاكاة والصنعة لذيذة، فلا تكون مناسبة إلا لغرض واحد.

هذا هو تلخيص القدر الذي وجد في هذه البلاد من كتاب "الشعر" للمعلم الأول(١)؛ وقد بقي منه شطر صالح. ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبتدع في علم الشعر المطلق، وفي علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان، كلاما شديد التحصيل والتفصيل. وأما ها هنا فلنقتصر على هذا المبلغ، فإن وكد غرضنا الاستقصاء فيما ينتفع به في العلوم. والله أعلم وأحكم.

---

(١) المعلم الأول هو أرسطو كما يطلق عليه الفلاسفة الإسلاميون.

فهرست موضوعات الجزء الثالث

فهرست موضوعات الجزء الثالث

AL-HIDĀYA FĪ AL-MANṬIQ

By
Ebn Sina
(D. 428 H.)

Edited By
mohammed Ahmad Abdulhalim

دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban